Periódico mensual
Agosto 2015
Qollasuyu
Bolivia
Año 9
Número 108

Edición electrónica



A PROPÓSITO DE LA VISITA del papa Francisco a Bolivia. ¿Es el indígena cristiano? ¿Qué relevancia tiene ello, cuando el gobierno de Bolivia pasa del proyecto del «retorno de las wak'as» a supeditarse al rol director del catolicismo? ¿La espiritualidad indígena respecto al cristianismo, debe entenderse en el esquema multiculturalista o como inclusión de los indios en esa doctrina?

El papa Francisco y las wak'as

...ahora, quienes al calor de esas convicciones asumieron la descolonización como una resurgencia civilizatoria, deben sentirse despechados.

Indudablemente, la visita del papa Francisco a Bolivia fue el acontecimiento del reciente mes de julio.

Esa visita fue trascendental en muchos aspectos. Uno de ellos es su carácter inaudito, si tomamos en cuenta que la ideología del gobierno podía haber contemplado, hasta entonces, cualquier escenario con la Iglesia Católica, menos el de su pública y apoteósica sumisión. En efecto, una invitación oficial de Evo Morales al papa para visitar Bolivia hubiese sido impensable años atrás. Recordemos que en junio de 2006 el presidente boliviano indicaba que: "La Iglesia Católica es un símbolo del colonialismo europeo y por la tanto debe desaparecer de Bolivia".

Por supuesto, esos eran tiempos en que, sobre todo a nivel internacional, Evo Morales representaba la insurgencia cultural indígena, que en lo religioso debía ir acompañada del «retorno de las wak'as». Las wak'as, o sitios religiosos pre colombinos, ocuparon espacios sobre los cuales se edificaron la mayoría de los templos católicos en este país. Por tanto, el retorno de las wak'as implicaba el desmantelamiento (material e ideológico) de la iglesia católica en Bolivia.

Esa ilusión, entre otras, tomó lugar decisivo en la reflexión conceptual oficialista, desbancando, por su simpleza, la difícil y compleja reflexión que implica construir una verdadera teoría descolonizadora. Esa idea representó para muchos luchar por una verdadera causa indígena. Se desviaron así energías que podían haber tenido otro resultado en la consecución de los derechos de nuestros pueblos. Por supuesto que ahora, quienes al calor de esas convicciones asumieron la descolonización como una resurgencia civilizatoria alterna, con revancha religiosa y wak'as de por medio, deben sentirse despechados, por haber sido abusados y engañados.

La visita del papa Francisco, recibido frenéticamente por el pueblo boliviano, ilustra la nimiedad y el fracaso de las anteriores poses oficialistas. Es también señal de una radical transformación en las referencias conceptuales que subyacen en la práctica del actual gobierno. La pretensión de ser motor de cambios civilizatorios, se reduce ante la constatación de que el «proceso de cambio» boliviano no es sino una expresión más de la globalizada cultura occidental.

Ello no nos parece infamante. No puede ser denigrante constatar la realidad. Sí es obcecado querer soslayar esa realidad con discursos embaucadores. La llegada del papa ha demostrado que el catolicismo es la religión oficial de la mayoría de los bolivianos, indígenas comprendidos. Sin embargo, ese baño de realismo no puede ocultar que en trasfondo está la catastrófica rendición ideológica de una concepción que quiso ser la oficial en el tema de la descolonización.

En este, como en otros aspectos, el actual gobierno tiene méritos dudosos: Sus fracasos y traspiés por lo menos indican *qué no es* descolonización, obligando a elaborar, en ese aspecto, ideas y políticas que sean más certeras, realistas y eficaces.

Ilustración tapa: Diseño de «diálogo cristiano indígena».



Depósito legal 4-3-116-05

e-mail:
info@periodicopukara.com

www.periodicopukara.com

Teléfonos: 71519048
71280141

Calle México Nº 1554, Of. 5
La Paz, Bolivia

Director:
Pedro Portugal Mollinedo

Comité de redacción:
Nora Ramos Salazar
Daniel Sirpa Tambo
Carlos Guillén

Colaboran en este número:
Juan Luis Gutierrez
Jessabel Guaman
Bernardo Corro Barrientos
Franco Limber
Mario F. Barragán V.
Jesús Humerez Oscori
Wilmer Machaca
Odín Ávila Rojas

LA MIRADA CRITICA DE H.C.F. MANSILLA

Juan Luis Gutierrez*

Con una prosa elegante y clara H.C.F. Mansilla dedica su última publicación *—Una Mirada Crítica a la obra de Rene Zabaleta Mercado—* a reflexiones de carácter filosófico sobre el quehacer intelectual en Bolivia y América Latina, demostrando la contundencia de sus investigaciones mediante el dominio de citas y el manejo de una materia filosófica poco indagada en nuestro medio: la historia de las ideas. Así, el filósofo revisa el pensamiento de Rene Zabaleta Mercado, tal vez el teórico social más influyente en Bolivia, bordeando el contexto geográfico e histórico del autor en cuestión, hasta penetrar en los cimientos inconscientes del alma colectiva hecha sujeto intelectual, que reverbera influencias hasta las corrientes más actuales del pensamiento social.

Una de las novedades de esta obra, para quienes siguen la bitácora de H.C.F., es que propone por primera vez un tratamiento exhaustivo de obras latinoamericanas y bolivianas, indagando sus influencias mutuas y tentando a la creación de una taxonomía (liberales y conservadores). Otra característica destacable, es que como verdadero filósofo se dedica a crear una duda razonable precisamente en las corrientes más difundidas, citadas y hasta queridas en las ciencias sociales: el marxismo, el nacionalismo, el postmodernismo y afines. Su duda es legítima, humana y veraz: ¿por qué son tan famosas obras que nos repiten lo que queremos oír?

H.C.F. despliega con maestría el estudio de mitos colectivos a la luz de la razón, y con la misma mesura regula sus criterios para una vez más ponerlos en duda, esta vez a la sombra del desasosiego que una ética estoica provee, dibujando sensaciones profundamente humanas relacionadas a la cotidianeidad de su labor como escritor.

Vuela con el pensamiento lúcido y lúdico a una distancia apropiada a la talla de los autores indagados, de sus acciones biográficas y sus obras intelectuales, atisba las razones de sus circunstancias y detecta aspectos fundamentales y recurrentes en su quehacer. Así llega a corolarios y máximas de profundidad filosófica, de explicación sobre la vida, sin dejar en pie restos de la inerte y celebrada estatua de nuestros prejuicios colectivos.

Es una obra que ofrece muchos niveles de lectura, desde la propedéutica llamada de atención a actitudes antidemocráticas, conservadoras y autoritarias, hasta reflexiones filosóficas sobre la dicotomía entre teoría y praxis, pasando por elegantes menciones a las corrientes influenciadas por el entusiasmo sofista de lo rimbombante en las tendencia de moda y por explicaciones psicosociales relacionadas al carácter del intelectual progresista; todo esto sin perder la compostura ética, la altivez crítica y la ironía reflexiva, combinadas con la elegancia en el trato y la punzante e incorrecta reflexión clara y directa.

Pudiendo exagerar, una gran parte de la ciencia social, la ciencia política y los estudios culturales generados en y sobre América Latina están revisados en esta obra, girando en torno a los valores que las impulsan, revisando en profundidad los términos en que sus principales mentores han recurrido, y destacando la obra de Rene Zabaleta como el maestro difusor de una línea de pensamiento hecha de emociones, de una ciencia hecha de hermosos tinkazos. Una mirada crítica, es la obra por excelencia para el estudio de la sociedad en el siglo XXI, por su forma, su contenido, su exposición de la historia de las ideas y la manera en que la filosofía se consolida como el pensamiento crítico por excelencia.

H.C.F. enaltece la labor de Rene Zabaleta, así como lo hizo con su obra crítica a Fausto Reinaga, al develar con la crítica filosófica sus más profundas limitaciones, y por tanto, su lado más frágil y hermosamente humano, pero resguardando esta fragilidad de la tiranía del fanatismo y el dogmatismo que seguidores e intérpretes usan de ellos.

Por todo lo expuesto, se puede entender por qué este autor no está incluido en la biblioteca del bicentenario, simplemente porque su mirada, su escritura, el impulso de su labor, tal vez sea el primer hito del siglo XXI para la reflexión intelectual.

* Estudió ciencia política y filosofía.



Entrevista:

«La situación mapuche en Chile hoy día es grave...»

Jessabel Guaman Flores*



El doctor Pedro Canales Tapia es investigador responsable del Proyecto Fondecyt Nº 11121231. Es también autor de variados artículos relativos a historia mapuche y movimientos indígenas en América Latina, y autor del libro "Tierra e Historia. Estudios y controversias acerca de la historia Mapuche en Chile, 1950-2010? (Ed. ULS, 2010).
Fuente foto: https://revistasociedadycultura.wordpress.com/

Conversación con el Historiador Pedro Canales Tapia

El pueblo Mapuche habita en lo que hoy es territorio chileno y argentino. Tradicionalmente son recordados por haber puesto tenaz resistencia al dominio español durante las centurias coloniales. Luego de eso, la historiografía oficial hace de este pueblo un sujeto "del pasado".

Para profundizar en estos temas complejos, entrevistamos al académico e investigador Fondecyt, Pedro Canales Tapia, doctor y post doctorado en el Instituto de Estudios Avanzados, de la Universidad de Santiago de Chile, autor de textos relevantes como Tierra e Historia, referido a estudios y debates acerca a este pueblo en los últimos sesenta años.

La entrevista fue realizada en Valle del Elqui, Chile, junio 2015.

***Jessabel Guaman Flores**.- Profesor Canales, ¿cuál es la situación actual de la población Mapuche en Chile?*

Pedro Canales Tapia.- En primer lugar, indiquemos que el pueblo Mapuche posee un vigor cultural y social de resistencia, lo cual ha hecho de ellos sujetos históricos que "no desaparecen" de la faz de la tierra, como más de un observador apuntó en décadas pasadas.

Además, y respondiendo derechamente la pregunta, podemos consignar que los Mapuche en Chile son en términos demográfico más de un millón de habitantes, distribuidos entre ciudades como Santiago, Temuco, Concepción y Valparaíso y las comunidades o *lof* propiamente rurales. Desde la década de 1930 se fue visualizando un proceso sostenido de diáspora como indicó hace un tiempo Pedro Mariman y otros intelectuales Mapuche; esto hizo emerger lo que José Ancan denominó en su tiempo el "Mapuche urbano". Frente a esta nueva coyuntura, la discusión de las ciencias sociales no se hizo esperar y la pregunta central de debate tenía que ver con la capacidad (o no) de los Mapuche para superar una nueva crisis de su corpus cultural, toda vez que la pauperización rural en el más amplio sentido de la palabra, hizo emigrar a los focos urbanos a un considerable número de Mapuche, dejando la "tierra", elemento que los define identitariamente.

Finalizada la década de 1970, los Mapuche habían sufrido en carne propia la represión militar —nuevamente— de la dictadura que hegemoniza durante esos lustros y hasta 1990. La dictadura pretendió por ley terminar con la existencia de los Mapuche y otros pueblos originarios. La idea fue liberalizar las tierras para apoyar la consolidación del modelo neoliberal puesto en marcha desde 1976 aproximadamente. En los años 80 el movimiento político que surgió en Chile y en el exterior contra este decreto ley, fue la base de lo que varios antropólogos llaman la emergencia étnica.

***J. G. F.**- En este sentido, ¿Cómo se entiende que dirigentes Mapuche se encuentren encarcelados y que el Estado democrático aplique la Ley Anti Terrorista, que es rechazada inclusive por organismos internacionales?*

P. C. T.- Esto es propio de la ideología del Estado chileno. Este Estado nació de una base oligárquica burguesa – terrateniente, de raigambre europea, crecientemente modernizadora en la "medida de sus anhelos". Esto implicó, fortalecer y proyectar la semántica que tan bien graficó con su pluma Domingo Faustino Sarmiento, cuando se refiere a la diada "civilización v/s barbarie" en su célebre Facundo. Lo primero que hay que tener en cuenta, es que este Estado concibió una única nación y un único actor relevante, ellos mismo, obviamente. La población subalterna fue objeto de lo que María Angélica Illanes a caracterizado con la triada "azote, salario y ley" como expresión de disciplinamiento de una población variopinta en términos étnicos, sociales, demográfico y más. Dicho con claridad, el Estado siempre fue racista. Los Mapuche u otro pueblo indígena eran "prescindibles", "un estorbo" y altamente "peligrosos"; lo que Barros Arana y otros historiadores decimonónicos chilenos definieron como "flojos, borrachos y pendencieros".

La ocupación militar de la Araucanía es expresión de esta

* Magister © Historia. Universidad de Chile. Profesor de Historia (Universidad de La Serena, Chile). Investigadora Grupo de Trabajo Kuifike. Chile. Becaria CONICYT.

convicción de las élites. Los Mapuche estaban entorpeciendo la concreción del destino de una nación como la chilena, llamada según sus ideólogos, a ser una nación moderna. La ocupación de los territorios Mapuche era expresión de esta premisa chilena; como lo indicó Benjamín Vicuña Mackenna en el hemiciclo de la cámara de diputados en 1866, era necesario sumar para Chile "tierras buenas", en manos de "indios malos".

Este discurso traspasó la centuria XIX y se hizo carne el siglo XX. La noción de que Chile se compone de una sola y única nación se consagró incluso en la Constitución política de Chile. Entonces, cuando los Mapuche desde hace dos décadas comienzan un proceso de movilización y recuperación territorial, el peso de la historia oficial cae sobre ellos y eclosiona la misma semántica de hace dos siglos. Esta involución es impactante y sorprendente. La situación Mapuche en Chile, hoy día es grave. La cárcel, la criminalización y la judicialización se toman la agenda y el "pueblo chileno" defiende su cohesión a como de lugar.

J. G. F.*- ¿Y qué sucede con los Mapuche que viven en comunidades, en zonas rurales?*

P. C. T.- En las comunidades la gente vive la pobreza más dura según los estándares de medición. Las tierras cultivables no son las de mejor calidad agrícola; la sobreexplotación —única alternativa, frente a la alta escasez de tierras— hace que este problema se agudice. No sólo viven los padres, sino que los hijos y sus respectivas familias, lo que complica las cosas, toda vez que la densidad poblacional en dichos espacios es alta; el nexo con entidades técnicas del Estado son tensas y conflictuadas, lo que hace de los procesos de innovación y productividad, proyectos difíciles de implementar.

En este orden de cosas, las comunidades, unas más, unas menos, llevan adelante sus actividades comunitarias posibles de seguir alentando. Esto quiere decir que figuras emblemáticas del pueblo Mapuche como el *longko* o jefe comunitario y el o la *machi* (líder espiritual-medicinal) son parte de la dinámica propia de los *Lof*; también los *nguillatunes*, *machitunes* y *elwünes*[1], mantienen vigencia. Lo que sí podemos decir que está en crisis —especialmente entre niños y jóvenes— es el idioma materno o *Mapuzungun*. Se ha ido perdiendo, en gran medida por la burla y la crueldad de la sociedad chilena contra los Mapuche hablantes que iban llegando a las ciudades. Hoy, sin embargo, la situación tiende a cambiar y cada vez son más las escuelas en contextos Mapuche que enseñan el *Mapuzungun* y cada vez es más la población no mapuche interesada en aprender esta lengua.

*(**El proceso histórico**: Los Mapuche, una vez terminado el período colonial, continuaron constituyendo un pueblo autónomo. Recordemos que desde 1641 la Corona española reconoció a este pueblo como a una nación autónoma. Esto, hasta el que el Estado chileno "miró al sur" y asumió campañas militares que permitieran anexarlas para la "civilización" las tierras de "barbaros", como lse definió a los Mapuche, durante el siglo XIX.)*

J. G. F.- *En este sentido ¿Cuáles son antecedentes iniciales que permite entender lo que malamente se denomina "conflicto Mapuche?*

P. C. T.- Como dijimos hace poco, los antecedentes que permiten entender este proceso, complejo, doloroso e injusto para los Mapuche, parten desde una ideología intolerante, como indicó entre otros José Bengoa. En esta panorámica, Jorge Pinto, sostiene que la crisis económica de 1857 fue gravitante en el inicio del proceso de ocupación militar del Wallmapu o país Mapuche. Según este autor, en dicha coyuntura económica, luego de una seguidilla de crisis breves pero profundas, el Estado se convenció de que debía ocupar estar tierras feraces; la inserción de Chile al mercado mundial como país exportador no bastaba con las actividades del norte tradicional o del Chile central; había que echar mano a estas tierras, "mal ocupadas" por los "aborígenes" decían.

J**. G. F.**- *¿Qué sucedió con los Mapuche y sus territorios?*

P. C. T.- Los Mapuche, siguiendo la nomenclatura oficial de la época, fueron reducidos y radicados en territorios de baja calidad agrícola. Hasta antes de esta ocupación los Mapuche eran un pueblo ganadero, rico en términos materiales; luego de consumada la anexión a Chile, comenzó un proceso de pauperización que los ha llevado a estar siempre en los niveles más bajos respecto de ítems como calidad de vida, trabajo, educación y salud; lo que Alejandro Saavedra definió en términos de clases sociales, como precaria integración al mercado.

Sólo en este proceso militar, iniciado en la década de 1860 y concluido en 1883, los Mapuche perdieron cerca de 10 millones de hectáreas, quedando reducidos en el 5% de su territorio prereduccional. El Estado creó por medio de una ley, la comisión radicadora: ellos entregaban tierras a grupos de Mapuche a nombre de un *Longko*; este documento se conoció como Titulo de Merced.

Una vez consumada la ocupación, instaurado el Estado en las nuevas tierras, fundadas ciudades como Temuco, Nueva Imperial, Carahue, entre otras, la entrega de tierras a colonos extranjeros y chilenos, abrió un flanco signado por el despojo de tierras por parte de estos colonos a los Mapuche; el Tribunal de asuntos indígenas posee archivos con gran cantidad de hechos de violencia de estos primeros contra los comuneros. El Estado no hizo nada frente a la pérdida irregular, por decir lo menos, de tierras por parte de las comunidades o *Lof*. Esta situación se arrastró por años, hasta que el movimiento Mapuche comenzó a levantar la voz, denunciando esta grave situación.

J. G. F.- *¿De qué manera esta coyuntura histórica, se sigue viendo hoy en día en Chile?*

P. C. T.- Un aspecto clave para tener en cuenta y reflexionar sobre esta pregunta, tiene que ver con la permanencia en el curriculum escolar de varios aspectos construidos por el estado durante el siglo XIX y XX. En este sentido, el curriculum escolar reproduce figuras históricas como la de "indios" o pueblos indígenas del "pasado"; se siguen estudiando autores, no para debatir ni cononocer sino para citar como referencia válida, como Barros Arana o Vicuña Mackenna, sin olvidar la presencia de un actor historiográfico garante de esta forma de "mirar la historia"; me refiero a Sergio Villalobos, profesor que insiste hace años de que los Mapuche "son mestizos", "no son puros" y otras afirmaciones xenofóbicas, dañinas para el debate y la investigación.

(En este sentido, y como reflexión final, Pedro Canales, sabe que existen hoy varias propuestas y miradas historiográficas mapuche que interpelan a los cientistas sociales conversadores del siglo XIX y XX chileno; esta corriente se encuentra referenciada en varios historiadores e historiadoras mapuche que han comenzado a pensar, escribir y organizarse como cuerpo subalternizado, para reflexionar acerca de los procesos de asimilación chilena y resistencia propia en la era de la globalización e informacionalización.)

[1] *Nguillatun*: rogativa comunitaria; *machitún*: ceremonia de sanación y *elwün*: ceremonia fúnebre.



Desde años atrás la represión contra los mapuches se ha incrementado. Durante los gobierno de Piñeira y de Michelle Bachelet la policiía chilena ha sido particularmente agresiva contra los indígenas que protestan contra el avasallamiento de sus tierras comunales. Foto: http://www.lapala.cl/



Análisis:

Atraso de las universidades bolivianas

Bernardo Corro Barrientos*

El gobierno informó el mes de mayo pasado que sobre 50 estudiantes bolivianos con títulos de Licenciatura presentados recientemente como postulantes a universidades extranjeras para realizar en calidad de becados estudios de maestrías y doctorados, sólo 10 lograron vencer el examen de admisión. El año pasado el gobierno anunció que sobre 640 Licenciados postulantes a estas becas sólo 60 lograron vencer las pruebas de selección que había organizado. Esta lista se redujo aún más posteriormente. El gobierno pretendía becar a 100 Licenciados a las mejores universidades del mundo para que se capaciten y puedan implementar posteriormente proyectos científicos y tecnológicos en el país

Estos resultados confirman nuestras conclusiones anteriores: 1) que los conocimientos de los Licenciados bolivianos —tanto de las universidades privadas como sobre todo de las denominadas "públicas— de las diversas carreras registrarían muchas décadas de atraso; 2) que los conocimientos de los docentes donde se forman los estudiantes mencionados, la mayoría también Licenciados, tendrían muchas más décadas de atraso en sus conocimientos; 3) que cuando los Licenciados —recientemente titulados o egresados— van a ejercer sus profesiones a las instituciones públicas o privadas, aplican conocimientos que tienen muchas décadas de atraso. Según las autoridades bolivianas, este atraso es de "más de cien años."

Lo consternante es que mientras el Estado, es decir el país y el pueblo, realiza un inmenso sacrificio presupuestario para enviar becados al exterior, la universidad boliviana —sobre todo la "pública"— rechaza anualmente a decenas de profesionales bolivianos que retornan al país luego de obtener, por su cuenta, brillantes doctorados y maestrías en las mejores universidades del mundo. Las universidades bolivianas priorizan en realidad a postulantes a docentes de nivel inferior, de Licenciatura, pero principalmente a amigos, a compadres y en particular a parientes.

¿Cómo es que se acumuló semejante atraso de "más de cien años"? La "dinámica" universitaria que prevaleció desde hace un siglo no favoreció en realidad la modernización de sus estructuras académicas, lo que no repercutió desde entonces en la superación de sus estudiantes. Los factores que contribuyeron a este atraso tienen causas de carácter sociológico, económico y político, relacionados con intereses económicos de pequeños grupos de docentes.

Primeramente, en las primeras décadas del siglo pasado, los licenciados que dirigían las universidades públicas, establecieron estructuras en la perspectiva del corto plazo, y no en las de largo plazo, es decir, en aquellas que el país requería para su desarrollo futuro. Estas estructuras se consolidaron luego como "inamovibles", caracterizadas por la existencia de un solo ciclo universitario, el de "licenciatura", y en la exclusión de los ciclos superiores de maestría y de doctorado, es decir, justamente los ciclos caracterizados por la investigación en la cultura, en la ciencia y en la tecnología. Según el pensamiento prevaleciente en esa época, Bolivia no necesitaría de ciclos superiores, es decir, de ciclos de capacitación y profundización mediante la investigación, como los existentes en las universidades de los países desarrollados. Estos ciclos, en que no se imparten más las materias básicas de licenciatura, son en realidad los que imprimen la dinámica de modernización permanente en las universidades extranjeras, lo que redunda en la prosperidad de sus países.

En segundo lugar, las estructuras de atraso y de estancamiento establecidas hace cerca de un siglo tienen como "motor de reproducción" las luchas políticas permanentes y las elecciones periódicas para elegir a sus "dirigentes académicos" —rectores, vicerrectores, decanos, vicedecanos y directores—. Estas luchas encarnizadas, denominadas erróneamente como "libertad política e ideológica", no contribuyeron al mejoramiento académico de los estudiantes sino simplemente al logro de intereses personales prebendales y patrimoniales de los pequeños grupos en pugna. Las elecciones universitarias permanentes constituyen, en realidad, el medio legitimador para que pequeños grupos de docentes puedan acceder a niveles sociales que los transforman en "oligarquías burocráticas universitarias". Gracias a la protección que otorga la "autonomía", existente desde hace cerca de 100 años, estas oligarquías transforman las universidades en su patrimonio personal lo que contribuye al estancamiento académico.

En tercer lugar, para disfrazar su inmovilismo y evitar la creación de ciclos académicos gratuitos de maestría y de doctorado para todos los estudiantes que logran las licenciaturas, como en los países extranjeros, la oligarquía crea los famosos "posgrados pagados", "centros de investigación", cursos de "magister", de "educación superior" y otros inventos. Estos cursos significan ingresos remunerativos y sin control para las oligarquías dominantes pero para los estudiantes significan, lamentablemente, solo cursos otra vez atrasados atiborrados de materias de licenciatura e impartidos por «licenciados". En estos cursos nadie investiga y casi nadie se titula, excepto de vez en cuando los mismos docentes y autoridades universitarias en base sobre todo de "tesis mediocres". Estos posgrados constituyen en realidad instancias de explotación y de discriminación social tanto contra los estudiantes destacados y de escasos recursos.

En las universidades de los países desarrollados los dos ciclos superiores, de acceso general y gratuito, se caracterizan únicamente por la investigación continua presencial y supervisada por tutores doctores. En estas condiciones, la investigación de alto nivel está garantizada, así como la formación de alto nivel de los titulados.

Las universidades de los países avanzados funcionan según el principio de que el primer ciclo, el de licenciatura, sirve para "consumir" el conocimiento nuevo generado por Doctores, mientras que los ciclos de maestría y de doctorado sirven para "generar conocimiento nuevo. En Bolivia, los estudiantes de licenciatura reciben conocimiento anticuado impartido por licenciados anticuados, pero "amigos de los jefes".

Finalmente, dijimos que el atraso de la universidad tenía sobre todo "determinantes sociológicos". Los docentes licenciados a través de las décadas lograron constituirse en una especie de "estamento social burocrático" cuya dinámica tiende a proteger sus intereses personales, pero a expensas del progreso de las universidades y del país. Se trata de un estamento social parecido, por ejemplo, a los sindicatos de la Caja Nacional de Seguridad o de los choferes minibuseros, resistentes a todo cambio, pero logran grandes beneficios personales a costa del deterioro y el atraso de la sociedad. La "oligarquía burocrática universitaria" actúa de la misma manera, se apropia en realidad de los recursos públicos y los convierte en su patrimonio, en su interés autónomo y exclusivo. Los intereses de estancamiento de este estamento son antagónicos, sin embargo, con las aspiraciones académicas de los estudiantes y con los intereses de desarrollo del país.

Lo que debería hacer el gobierno, para dejar de depender de las becas al exterior es: 1) "recomendar" a la oligarquía burocrática universitaria de crear de inmediato los dos ciclos superiores de investigación; 2) que todos los docentes de los niveles de licenciatura, de maestría y de doctorado sean de nivel de Doctorado y 3) que se prohíban los cursitos de "posgrados", de "magister" y de otros inventos, que no proporcionan en realidad mejor nivel académico a sus alumnos y solo sirven "únicamente", para engrosar los ingresos de las oligarquías burocráticas de las facultades.

* El autor es Doctor en Economía y Master en Antropología. Email: bcorro@gmail.com

Polémica:

Indios católicos frente a la descolonización

*Franco Limber**

1.- Introducción

Estas breves notas sirvan a los estudiosos del indio, a aquellos que buscan observar su realidad y plasmar en sus escritos lo "indio" con fundamento verídico, y no se sientan tentados a disfrazar su modo de vida, sus costumbres y relaciones sociales con fábulas surrealistas que buscan en el indio un sustento ideológico trillado en cuanto contenido y entrelazado en mentiras para conseguir algún rédito político y académico. Podemos encontrar bastante literatura imaginaria que nos describe una serie de categorías centradas en la *descolonización*, término muy utilizado en ámbitos académicos y políticos, cuya carga argumentativa es muy parecida al razonamiento de la izquierda-comunista, quienes tienden a desprenderse de la realidad en su búsqueda de encajar su teoría a condiciones distintas.

En ese sentido, el "*vivir bien*" o el "*chachawarmi*" son parte de un corpus alejado de la realidad vigente, que en vez de aportar confunde las aspiraciones históricas del indio. Si no partimos nuestro análisis de una realidad inmediata caeremos en el error de inutilizarnos y no podremos alcanzar los objetivos que acaecen en el presente y solucionar las necesidades que al día sufren las naciones indias del Ande. Por ello, que estas líneas desmitifiquen la idea central de la *descolonización*, rompa con el indianismo primario, y sobre todo cierre un capítulo de discusión innecesaria, buscando centrar todo el esfuerzo de los indios de toda América en el real objetivo, la toma total del Poder: el Poder Indio.

2.- Tito Yupanqui

Tito Yupanqui fue el tallador de la Virgen de Copacabana. La historia de los indios católicos empieza con Tito Yupanqui. Nace él en Copacabana aproximadamente en 1550. Fue un aymara católico, evangelizado por los dominicos, que esculpió la imagen de la Virgen de Copacabana, la devoción mariana más importante de Bolivia. Este indio llegó a la creación extraordinaria como si la arrancase de la entraña de su vida, con dolor y sufrimiento[1]. Debido a su condición de indio su trabajo fue rechazado. En Charcas calificaron su virgen como «una mona con su mico»: Su tallado en el tiempo se convirtió en *Reina de Bolivia* el 1 de agosto de 1925, año del centenario de la República, con la participación del presidente Bautista Saavedra.

Francisco Tito Yupanqui podría convertirse en el primer santo boliviano si los trámites seguidos por la Conferencia Episcopal de Bolivia llegan a consolidarse. Este indio, aunque poco conocido, llevó —según sus seguidores católicos— una vida de santidad dedicada al prójimo y es el artista que con un talento nacido de la fe y soportando burlas y humillaciones, logró crear la imagen de la Virgen de Copacabana, adorada por indios de todos los rincones del Kollasuyo. La Virgen de Copacabana, es visitada todos los años en su santuario a orillas del lago Titicaca por miles de creyentes, es una de las imágenes más veneradas y su fama ha trascendido las fronteras, a tal punto que el poeta Calderón de la Barca le dedicó el auto sacramental "La Aurora en Copacabana", que alcanzó mucha difusión. "El enamorado de su hechura" que sin embargo lloraba, gemía y se ponía de rodillas a los pies de la Virgen cuya imagen trataba de tallar[2].

3.- Tupaj Katari, el católico

La mayoría de los indianistas tienen la creencia de que Tupaj Katari buscaba expulsar la iglesia católica del territorio aymara, cliché concedido a Katari como un ateo, hereje, sacrílego e idólatra sostenida por las elites del siglo dieciocho. Pero los datos históricos muestran que él tenía una personalidad muy ligada a las supersticiones, que en ese campo subjetivo el catolicismo jugo para él un rol importante, sobre todo en los cercos que encabezó en la ciudad de El Alto de La Paz. A continuación nombraré algunos episodios que servirá de configuración del Tupaj Katari católico: a) Katari afirmó, en una carta a Segurola: "**pues soy tan cristiano como cualquiera**"; b) Arma en su cuartel de El Alto una **capilla indígena**, de aproximadamente 15 metros cuadrados. Era una construcción precaria de pilares y tejidos indígenas como techo, estaba provista de artículos rituales, iconos e incluso un órgano que había sido saqueado de una de las iglesias de la región. Aunque muchas veces fue responsabilizado del saqueo de iglesias, en realidad Katari tenía un cuidado escrupuloso con los objetos religiosos que cayeron bajo su custodia; c) Devuelve la Virgen de las Letanías a su santuario correspondiente; d) El Jueves Santo, antes de la celebración de la resurrección de Cristo, Katari lavó los pies a veinte pobres y les dió comida, práctica litúrgica cristiana apropiada al calendario católico, acto que molestó a los españoles porque esta práctica era realizada por la realeza y otras personalidades eminentes; e) Pero también Katari alentaba que los indios cantaran y bailaran en la



En el mundo andino el catolicismo está fuertemente impregnado de la espiritualidad indígena. Al mismo tiempo, el indio ha integrado en sus ritos sociales el simbolismo cristiano. La descolonización no debe ser entendida como un «lavado de cerebro» para retornar a la religiosidad primigenia, sino como tomar el poder de acuerdo a los condicionamientos contemporáneos que se vive. En la foto, quechuas portando la cruz en la festividad de Qoyllorit'i, en el Perú, ceremonia indígena que reúne a más de 10.000 peregrinos cada año. Fuente foto: http://elcomercio.pe/

* Es estudiante de Ciencia Política y Gestión Pública, Universidad Mayor de San Andrés.



capilla y que los curas hicieran ayunos en su campamento, como acto de devoción y purificación; f) Y, por último y más notorio, su tendencia al catolicismo se evidencia en sus cartas, misma que están sembradas de expresiones como: y "**con el fervor de Dios**". Más que formulas epistolares o añadidos retóricos de los escribanos, esas ideas resultarían centrales a su pensamiento, y reflejan sus puntos de vista personales sobre la guerra. Así, por ejemplo, declaró que la "f**uerza de las armas importaba menos que el tener a Dios de su lado**"3.

Está claro que dentro del conjunto de convicciones que hicieron de Tupaj Katari un caudillo inmortal en la historia, estaban presentes principios cristianos católicos. Mucho debió influir en la infancia su estadía como sacristán de un cura en Sica Sica. Es necesario hacer conocer estos datos para desmitificar argumentos del colonialismo, que en su verborrea mestiza-blancoide confunde las aspiraciones políticas y económicas de los indios del Kollasuyo.

4.- Zarate Willka, a los pies de la Virgen de Copacabana

Otro de los grandes personajes de la historia india es sin duda Pablo Zarate Willka. En una carta dirigida desde Taraco, al entonces coronel Pando, el 27 de junio de 1896, se puede notar las siguientes palabras: «y además debo ir; en el encuentro de la Virgen de Copacabana a rogar para tu salud, yo no olvido una Salve.[4]» Willka promete acudir a la iglesia de Copacabana. Es interesante imaginar al líder indio en aquel santuario católico. Pablo Zarate iba a postrarse de rodillas ante la santa imagen de la Virgen de la Candelaria de Copacabana, para "rogar" por la salud del coronel Pando, sin olvidar un salve[5]. Aquella imagen esculpida por otro indio estaba presente en la representación de la espiritualidad de Willka. Es evidente que nuestro caudillo practicó muy posiblemente con fervor cristiano las liturgias católicas a lo largo de su vida, una excepcional vida, propia de los indios de voluntad inquebrantable. Impuesto o no, dentro de sus principios espirituales estaba presente el ideario católico.

5.- La labor de Iglesia católica entre los indios modernos

Partiendo de la realidad contemporánea de la vida social del indio, notamos la importancia de la iglesia católica en sus diferentes comportamientos culturales de relacionamiento económico y socio-antropológico. Es de importancia conocer las formas en que se realizan estas prácticas, sobre todo en los "días de festejo" que entre los indios es de singular importancia. Hay que especificar que en Bolivia los credos religiosos han sido débiles y de escaso atractivo en cuanto asunto teológico y filosófico; en cambio como fenómeno sociocultural la religiosidad popular ha preferido el modelo de los usos y costumbres de gran parte de la población[6]. En este sentido puntualizamos que: el indio no busca en la iglesia reflexiones teológicas, por el contrario fue adoptando prácticas religiosas que a lo largo de su historia se establecieron como costumbres heredadas por la familia y comunidad, estas con escasa reflexión sobre el objetivo de las mismas. A continuación veremos cómo se expresan estas prácticas, sobre todo en mi parecer, como verdadero fondo de la presencia de la iglesia católica para el indio.

a) Iniciar las «orgías» de los indios.- No existe una verdadera fiesta india sin la bendición del cura, como ser: matrimonios, bautizos, prestes, y hasta entierros. En los cuales son indispensables las bebidas alcohólicas, desde la cerveza hasta los néctares con ron. Es típico de los indios perderse en el éxtasis del alcohol. En estas fiestas, parejas casadas, parientes, enamorados y recién conocidos (relaciones casuales) terminan en el coito influenciados por la embriaguez. Estos desenfrenos son acompañados de peleas, desde las conyugales hasta las campales, en donde se aprecia el carácter combativos sobre todo del aymara, me remito a la experiencia propia. En estos *libertinajes* muchas personalidades cambian: el introvertido se convierte en sociable, el tímido en airoso, y todos se vuelven "hermanos del alma". Estos mínimos detalles de los "días especiales" de los indios no puede faltar la venia cristiana del sacerdote; que ella estas prácticas no tendrían el mismo valor.

b) Bendecir los bienes materiales.- El indio ha empezado a acumular cierto capital importante que le da posibilidad de adquirir bienes de valor, los cuales antes de usarlos prevén que la bendición del sacerdote sea imprescindible. Gran capital del indio ha sido adquirido por medios ilícitos: el contrabando, la cocaína y últimamente la política (Fondo Indígena). Todos estos capitales se materializan en casas de gran lujo, carros de último modelo. Así también por medios comerciales lícitos, aunque con mayor tardanza logran obtener estas propiedades, todas ellas bendecidas por el sacerdote que por una suma de dinero se apunta al derroche de alegría india.

c) Los indios utilizan las fiestas católicas para embriagarse.- Otro instante peculiar del indio es la apropiación de fiestas católicas, que se convierten en extraordinarias borracheras familiares. La primera es la Navidad donde se celebra el cumpleaños de Jesucristo, el licor entre los indios es la forma usual de celebrar tal ocasión. Otra fecha clave es la Semana Santa en donde muchas familias indias viajan a sus pueblos, donde luego de practicar algo de deporte se inician fuertes borracheras de tres días. Y si la familia logra obtener algún premio en los deportes realizados ese día, la borrachera es hasta perder la noción del tiempo, singular forma de celebrar esta fechas propias del católicismo. El indio se apropia de estas festividades para poder dar rienda suelta a sus más hondas expresiones disolutas. En mi parecer, si uno no participa en tales festejos es dificultoso entender estas líneas que son pequeños apuntes de lo que uno vive y observa en la cotidianidad de nosotros, los indios.

Un episodio interesante sobre las borracheras lo podemos encontrar en **la vida de Tupaj Katari**. El consumo ritual de alcohol no sólo era apropiado en ocasiones ceremoniales religiosas, como las fiestas católicas que hoy los indios celebraban escrupulosamente en El Alto, sino también era apropiado en **tiempos de guerra**. Esta práctica ritual indígena fue completamente ignorada por los testigos españoles, que observaban con desdén la borrachera de Katari cuando encabezaba marchas militares en las afueras de la ciudad[7]. La borrachera era especialmente importante para un jefe militar que debía demostrar que su poder personal y físico era inigualable. Aquí tenemos nuevamente, un paralelismo con los capitanes de guerra aymaras del pasado pre-hispánico, que demostraban su valor bebiendo copiosamente sin perder sus facultades[8]. Estos sucesos me recuerdan que en octubre del año 2003, en tiempo de la "guerra del Gas" en la ciudad de El Alto, después de bloquear, marchar y combatir contra la policía y los militares, a horas de la noche en plenos mítines en las zonas barriales se consumía alcohol a raudales, para mantener el espíritu revolucionario del momento. Paralelismos históricos interesantes, que nos dan a conocer que la psicología india no ha cambiado mucho desde entonces.

6.- Conclusiones

Estos apuntes mínimos he querido hacer conocer a los hermanos indios que buscan la realidad y no la fantasía. El catolicismo es parte nuclear del fenómeno colonial, muchos en su neo-hipismo buscan eliminar la religión cristiana de la vida del indio, cosa que en mi parecer será imposible, por lo menos en los tiempos venideros. Esas tendencias arlequinescas están desvirtuado las verdaderas aspiraciones de los indios que es tomar el Poder. Como vimos, el catolicismo está íntimamente relacionada con el ser indio de grandes personajes. Existen muchos otros episodios históricos que no han podido ser tratados en este artículo como: la creación del katarismo sindical por la iglesia católica, los aportes a la base del "pachamamismo"; la ayuda prestada por curas a los indios: Felipe Quispe realiza una huelga el año 2003 en la radio San Gabriel, propiedad católica; indianistas mencionan en sus relatos que en ocasiones fueron ayudados por algún cura para salvar su vida.

Fausto Reinaga dice: ni Cristo, ni Marx. Como vemos, no será posible poner en práctica este imperativo reinaguista. La idea central que expreso en mi pensamiento es la imposibilidad de ese tipo de descolonización. Para que exista como tal, debe extirparse la iglesia católica y demás sectas, cosa que no ha de ocurrir. El indio, en su mayoría parte de esas relaciones de espiritualidad. Entonces, en vez de ocuparse de estos temas trillados como la religión, el indio debe aspirar y poner todo su esfuerzo en la apropiación del Poder, posicionamiento ideológico y económico, **tarea sagrada del Neo-Indianismo: El poder Indio**.

1 Guillermo Francovich, Tito Yupanqui escultor indio, p.16.

2 Ibid, p.23.

3 Sinclair Thomson, Cuando solo reinasen los indios, p. 249.

4 Ramiro Condarco Morales, Zarate el "Temible" Willka, p. 97.

5 Ibid, p.100.

6 H.C.F. Mancilla, *El carácter conservador de la nación boliviana*, p.10.

7 Sinclair Thomson, *Cuando solo reinasen los indios*, p. 237.

8 Ibid, p. 237.

Encuentro:

Cristianos e indígenas: La Declaración de Tabor/Huarochiri

Pukara

Del 24 al 27 de junio del 2015 en un retiro/encuentro espiritual vivencial en la Casa Tabor (Santa Eulalia), en Huarochiri, Perú, se encontraron miembros de las espiritualidades cristiana e indígenas. Al final de dicha reunión se emitió una Declaración, que comentamos en seguida.

Esa Declaración indica a quienes firman como: «...miembros de las espiritualidades cristiana e indígena y comprometidos con un mayor entendimiento y cooperación entre éstas para el servicio de nuestros pueblos y de la Humanidad.»

El documento precisa que se reunieron «en favor de la sanación y del bienestar espiritual, social y ambiental de nuestras comunidades» y «sin pretensión representativa de instituciones o grupos sino meramente como seres humanos, hijos e hijas de un mismo Creador, Gran Espíritu o Padre-Madre Dios - y por tanto hermanos bajo Su Voluntad...»

Los aspectos que fundamentan esa declaración es la constatación de la «agobiante problemática en enfermedades físicas y espirituales, en lo personal y social, que enfrentan nuestros pueblos; la cada vez más notoria violencia en todas sus manifestaciones» y «el grave deterioro de la condición ambiental natural en nuestros territorios, así como del Planeta».

Esos serían elementos de una «crisis de civilización, global y estructural», caracterizada por «la falta de dirección ética o valores espirituales superiores que marquen camino, den aliento y proporcionen acierto, para encontrar soluciones adecuadas y eficaces a favor del imperativo cambio de fondo requerido.»

Siendo que «El Creador ha dispuesto que la indígena y la cristiana sean las espiritualidades hasta ahora más preponderantes o emblemáticas en nuestro continente» ello les da un papel responsable para aportar en la solución de lo anrteriormente indicado, lo que será posible «en un encuentro de corazones y conciencias; bajo el signo de lo espiritual que nos une y convoca a todos.»

En ello, la reciente Encíclica papal "Laudato Si", «ha venido a revindicar justamente los duros



Paricipantes en el «encuentro espiritual vivencial» que tuvo lugar en la Casa Tabor (Santa Eulalia), en Huarochiri, Perú, del 24 al 27 de junio de 2015. Fuente foto: Diálogo cristiano indígena.

esfuerzos pioneros y sacrificios de muchos indígenas, ambientalistas, religiosos y demás activistas, incluyendo entre ellos a algunos mártires; quienes por muchos años han abanderado dicha temática...»

Esas consideraciones lleva a formular varios puntos. El Primero indica: «...rechazamos que, con la excusa de "las necesidades de la crisis económica", se fomente una disfrazada y desbocada codicia e inescrupulosidad de poderes económicos y políticos que consideren a nuestro continente como un mero "botín de recursos naturales" -a ser explotado lo más rápidamente posible, sin ningún miramiento ambiental y social, y para el beneficio de unos pocos a expensas de muchos.» Los bosques, suelos, aguas y demás componentes de La Creación son «un generoso y prodigioso legado de El Creador para el vital Bien Común», hoy amenazado por una «irresponsable mentalidad cortoplacista de explotación sin medida.»

El segundo punto indica que la Naturaleza o Creación «de la cual somos parte merece respeto y cuidado en todas sus expresiones: no solo en sus aspectos biológicos sino también en la vital dimensión espiritual.» Esta Naturaleza revela un «orden y jerarquía establecidos por El Creador, habitada por seres vivos visibles e invisibles: «Para ambas espiritualidades aunque lo sagrado esté en todos lados, lo está más naturalmente en sitios donde La Creación original aún pervive prodigiosa o donde los seres humanos han dejado gran carga de oración y veneración a lo divino, por lo que dichos "lugares especialmente sagrados" de los pueblos indígenas deberían gozar de tanto respeto y protección como los de un templo cristiano.»

El tercer punto reivindica asumir «una justa restauración moral, asumir la respectiva reparación espiritual por el gran daño que se le ha infringido a los pueblos indígenas de nuestro continente -al desconocerles por tanto tiempo el valor y relevancia de su genuina y legítima espiritualidad».

El punto cuarto reclama la necesidad de una constructiva autocrítica, en ambas espiritualidades, respecto a su alejamiento de «sus genuinas fuentes de origen».

En el quinto punto se indica que, en función del anterior punto, «es imprescindible como pre-requisito que el proceso de purificación y curación empiece por nosotros mismos y las espiritualidades a las cuales nos atribuimos. Para ello, ambas espiritualidades cuentan con numerosas herramientas de sanación, muchas veces subestimadas y desdeñadas...»

Por tanto, sexto punto, «es necesario que ambas espiritualidades fortalezcan la vuelta a sus poderosas y auténticas fuentes de origen, y se renueven también en lo necesario, incluyendo un acceso más "democrático" a sus dimensiones místicas, de cara a los nuevos tiempos y circunstancias...»

El punto siete manifiesta la preocupación de trabajar urgentemente en la juventud tomando en cuenta que hay «un serio problema de identidad en los jóvenes tanto del mundo occidental cristiano como del mundo de los pueblos originarios. Muchos jóvenes de la ciudad están sobre tecnologizados, desconectados de la Naturaleza y de sus cuerpos; y en los pueblos originarios, muchos lucen cada vez más desarraigados y con deseos de migrar al mundo occidental, en una crisis de identidad en cuanto a su cultura de origen.»

Ese trabajo, estendido a otros espacios, será posible esencialmente a través del diálogo e iniciativas de acción conjunta (punto octavo).

Lo anterior, conduce a un "Plan de Acción", que propone:

1. En materia de Difusión y Comunicación: «Divulgar amplia-



mente como testimonio orientador al "Espíritu de Tabor/Huarochiri"; con toda la riqueza de lo vivido y logrado en este Encuentro-Retiro».

2. En materia de Sanación: Ambas espiritualidades poseen recursos de sanación, «inclusive el campo de la "expurgación o liberación espiritual" con herramientas de larga y comprobada eficacia». Sin embargo: «Las espiritualidades indígenas mantienen un patrimonio particularmente vivo y eficaz, habida cuenta de su más estrecho relacionamiento con el pródigo mundo natural en sus diferentes dimensiones...». Por su lado, «la espiritualidad cristiana debería rescatar más su dimensión de encarnación en la sanación en "el aquí y el ahora" -frente al sobre énfasis en una, a veces demasiado abstracta, "salvación a futuro"; a fin de reivindicar u honrar más el primigenio y prodigioso "ministerio sanador cristiano" patente en las enseñanzas de Jesús».

Ambas espiritualidades pueden jugar un rol preventivo de la salud , incentivando un estilo de vida que contemple hábitos de depuración y descanso, el uso de remedios no tóxicos (preferiblemente naturales), una alimentación apropiada (evitando la "comida chatarra industrial moderna", el desmedido uso de agroquímicos y los abusos transgénicos), la preservación y libre acceso al agua y aire, y finalmente «el cultivo y transmisión de adecuados valores y sentimientos éticos y espirituales».

Se busca sanar la desconexión «familiar, comunitaria y con la Naturaleza»,la «hiper alineación tecnológica racionalista, su proyección adictiva a lo virtual, y las tendencias a la concentración urbana», pues «generan una pérdida de contacto con lo original, con lo simple, con el vínculo humano directo, con la sabiduría y fuente de regeneración que existen en el contacto con la Naturaleza -como lo revela el instintivo apelativo de Madre-Tierra o Pachamama.»

3. En cuanto al fomento de Culturas de Paz: Para ello «son de interés legados ejemplares como los la "Ley de la Paz" de la confederación iroquesa en el hoy EEUU (...); la propuesta del Suma Kausay; la "Carta del Cacique Seattle"; y legados como el de Martin Luther King y Mandela..»

Según ese documento, la Paz «ha de concebirse en verdad como una dinámica permanente, en movimiento, y no una situación estática que sea resultado y fin de un proceso: es el medio y el camino. Implica por tanto asumir constructivamente los conflictos, a fin de enfatizar los intereses comunes y la enriquecedora "Unidad en la Diversidad", resolviéndolos a través de medios no violentos». «De esa forma debemos estar alerta contra las actuales tendencias uniformizantes y homogeneizantes -ya que la paz verdadera se construye desde el reconocimiento saludable de las diferencias en la perspectiva de la "Unidad y Complementariedad" que nos son naturales y comunes».

4. En materia de Protección del Ambiente: «Tal problemática [el deterioro del medio ambiente] se presenta en virtud de flagelos como el asolador crecimiento de todas las industrias extractivas calamitosamente depredadoras del ambiente (gran y pequeña minería, extracción petrolera y de gas; explotación y tráfico madereros; grandes represas, abuso de agroquímicos; monocultivos exterminadores de la biodiversidad; vías de penetración en delicados espacios naturales; actividad pecuaria a gran escala; acción depredadora de mafias y grupos paramilitares; producción, procesamiento y tráfico de drogas; etc.); y bajo regímenes de "derecha" o de "izquierda" por igual. Todo ello genera un creciente acorralamiento y extinción de las valiosas culturas originarias custodias o sabias usufructuarias para un desarrollo sustentable de la biodiversidad - como por ejemplo con sabidurías como el "aprovechamiento de los bosques en pie" - y constituye una pérdida para toda la Humanidad y La Creación».

Por tanto, el documento hace un llamado para «la constitución de un amplio frente de cristianos e indígenas para luchar por la salvación del ambiente natural; sin el cual toda vida - incluyendo no sólo la humana sino la de todas las otras criaturas a quienes también debemos ver como nuestras hermanas con amor y responsabilidad - está en peligro! Parte de lo cual debe ser el establecimiento de una "red de alerta y comunicación temprana" en el Continente para la detección y prevención oportuna de los desmanes ambientales más críticos».

Se hace también un llamado para el «la educación y capacitación para la formulación de un nuevo estilo de vida y civilización, de respeto al ambiente; en sustentabilidad, fraternidad y responsabilidad –en base a un compromiso de cambio personal, comunitario y social; donde deben terminar de darse la mano los habitantes del campo y de las riesgosamente dependientes ciudades...» En ese sentido, se sostiene que los humanos somos «llamados a ser custodios y cuidadores de La Creación y no sus dueños o explotadores –en errada, estrecha e irresponsable visión humano-céntrica -la cual debe ser suplantada por una visión más holística, cosmo-céntrica y responsable».

5. En cuanto a otras posibles medidas se propone:

i. replicar retiros similares al de Tabor/Huarochiri, a nivel de países o subregiones del continente;

ii. programar cadenas de oración conjunta e iniciativas de ayunos purificadores o solidarios, a nivel continental o local;

iii. realizar actos espirituales y religiosos entre los asistentes y sus comunidades cuando aparezcan situaciones de amenaza o riesgo para la integridad de éstas o de la Naturaleza;

iv. prever la convocatoria de peregrinaciones/caminatas conjuntas solidarias, difusoras y testimoniales, a nivel continental, subregional o nacional,

v. fomentar visitas recíprocas a centros de sanación o "lugares sagrados",

vi. fortalecer a nivel interreligioso o inter-espiritual una reflexión teológica que piense el problema de la salvación y la revelación de Dios a partir de una "Teología de la Creación", teología natural o teología de la Naturaleza;

vii. incorporar estudios y estudiosos, independientemente de su creencias, de sabios tradicionales y científicos competentes para un mejor entendimiento/ interpretación de los fenómenos en la práctica de ambas espiritualidades

viii. fomentar espacios de reconexión de lo sagrado para la juventud mediante el redescubrimiento de las prácticas espirituales contemplativas cristianas reconectadas con la tradición mística y la reactivación de procesos iniciáticos tradicionales indígenas.

Comentario: Este Encuentro de cristianos e indígenas es revelador sobre la importancia de encontrar caminos comunes para ambos sectores, sobre todo si tomamos en cuenta que, hasta el momento, el pensamiento cristiano y el indígena parecen ir por caminos divergentes.

Sin embargo, es vital para cualquier iniciativa determinar las causas y naturaleza de esa divergencia. El documento que comentamos no toma en cuenta las razones históricas, políticas, sociales y económicas de tal desencuentro; en realidad, no se preocupa sobre el desencuentro mismo, sino que da por sentada la existencia de sensibilidades diferentes, que deberían armonizar entre ellas.

Al proceder de tal manera, los autores del documento arriesgan asumir como identidad (en especial la indígena) lo que pueden no ser sino construcciones occidentales, y por tanto coloniales, sobre esa identidad. Quizás, concientes de ese riesgo, indican la necesidad de que las espiritualidades indígenas y cristianas retornen a «sus genuinas fuentes de origen». Sin embargo, así se cae en el extremo del esencialismo; además, ¿quién podría asumir, respecto a lo indígena, su genuina fuente de origen?

Se trata, pues, de promover un acercamiento entre pensamiento indígena y pensamiento cristiano en el que, a priori, se define al primero como diametralmente diferente al segundo. Se retoman así los clichés del pensamiento occidental, en su variante contemporánea posmoderna.

En ese marco se entiende que el documento «satanice», si vale usar ese término, por un lado a los jóvenes de la ciudad que «están sobre tecnologizados, desconectados de la Naturaleza y de sus cuerpos», y por otro, a los jóvenes de los pueblos originarios, que «lucen cada vez más desarraigados y con deseos de migrar al mundo occidental...» Nos parece una visión noble pero ingenua del problema. En primer lugar, parece una condena conservadora de la racionalidad y del avance tecnológico que conlleva, así como del derecho legítimo de los indígenas, particularmente los jóvenes, de incursionar y disponer de los avances tecnicos globales y comunes a la humanidad.

Llevado a su extremo, ello equivale a condenar a indios y no indios a «sufrir» los daños de una forma de conocimiento, en la que unos son protagonistas y otros simples dolientes. Ello se entiende más cuando una de las medidas que propone el documento es incorporar estudios para lo cual se invitaría a «sabios tradicionales y científicos competentes», entendiendo que necesariamente los indios sólo pueden ser «sabios tradicionales».

El documento entiende que las espiritualidades indígenas mantienen un patrimonio particularmente vivo y eficaz, «por su más estrecho relacionamiento con el pródigo mundo natural en sus diferentes dimensiones». Ese deseo de naturalizar la espiritualidad indígena, puede tener asidero en algunas comunidades, especialmente las l«incontactadas», pero no es evidente en pueblos como los andinos, que en sus respectivas sociedades son más bien fuerzas laboriosas y dinámicas, aunque sin -aún- el acceso al poder político que ello conllevaría.

Ese encuentro promueve el diálogo espiritual indígena/cristiano en un ámbito bien definido, lo cual es loable. Pero, también es posible que esa relación, en lo concreto social, se esté dando en parámetros no «multiculturalistas», sino de inclusión de lo cristiano en la dinámica social de los indígenas, situación en la que necesariamente desparecen, por innecesarias, las esencias culturalistas que a otros les pueden parecer imprescindibles.

Para conocer el documento integro o tener más información sobre ese encuentro, escribir a:

dialogocrisindigena@gmail.com

Investigación:

Conquista inca de Tarija: «horizonte de churumatas y moyos moyos»[1] (I)

Mario E. Barragán V.[2]

Pukara recibió en julio de 2015 una carta firmada en Tarija por el Presidente de la Sociedad de Etnografía e Historia de Tarija, SOETHIS, Dr. Mario E. Barragán V., que sugiere que el artículo «Presencia inca en Tarija y región fronteriza boliviano-argentina» de Donován Osorio, publicado en el Pukara Nº 107, no toma en cuenta los aportes de las «Primeras Jornadas de Etnohistoria, Arqueología y Antropología de los territorios del N.O. argentino, suroeste de Bolivia y norte de Chile» llevada a cabo en septiembre de 2014.

En consecuencia, y para que los lectores de Pukara «puedan darse cuenta cabal de lo que en realidad fue planteado en su oportunidad y se eviten especulaciones», nos fue enviado el artículo que publicamos, a continuación.

PUKARA

I. La conquista Inca de los territorios del Collasuyo

Aunque se describen incursiones Incas al Collasuyo por parte del Inca Pachacutec (Cobo, t. III:171 -172.), la conquista real y definitiva fue llevada a cabo por su hijo Tupac Yupanqui durante los años comprendidos entre 1471 a 1478 (Betanzos, [1551] 2004:204). Dos son los documentos que pueden orientar en la forma en que los Incas hicieron esa conquista.

a) La Crónica de Betanzos

El hallazgo por la Dra. Rubio hace algún tiempo y la publicación de la Crónica de Betanzos, ha permitido aclarar este importante episodio de la Historia Inca. Según Betanzos, Tupac Yupanqui habría ingresado al Collao por la provincia de Chuquiabo: « ...en seguimiento de los Collas alzados ...» . Desde allí fue cubriendo una enorme extensión de terreno, hasta llegar a una provincia cercana a los «chiriguanaes» y a los «juríes» que llama de los: «Mayos Mayos». Pasó de allí a los «chiriguanaes» y a los «juríes» (Tucumán), siendo probable que hubiera llegado a orillas del río de La Plata. Dio media vuelta para dirigirse a Chile atravesando la cordillera y emprendió el retorno cruzando el desierto de Atacama hasta Tarapacá para volver a entrar al Collao por Carangas, Aullagas, Chichas y Lipes, llegando hasta Charcas, Pocona y Samaypata. Sólo después de ello emprendió el retorno al Cusco.

Según esta «hoja de ruta»: luego de su entrada al Collao por Azángaro y Chuquiabo: « ...como siguiese Topa Ynga Yupangue a sus enemigos y ellos le hubiesen ganado mucho espacio de tierra, metiéronse en la provincia de los Mayos Mayos». Según Betanzos, esta provincia se encontraba en las cercanías de los «chiriguanaes» y de los «juríes», por lo que tuvo que haber correspondido a la provincia de Tarija, único lugar geográfico desde el cual se pueden alcanzar los puntos indicados. Esta Crónica establece un lugar geográfico tan bien determinado y sus habitantes, es decir : "la provincia de los Mayos Mayos», de gran importancia como veremos luego.

En esa provincia, sus enemigos: « ...habían hecho junta de gente .. //... de los naturales de toda aquella provincia y de los a ella comarcanos ...//... en la cual puso cerco a quienes se le habían rebelado .. .I/ ... y al cabo de cuatro días ...//... hubo victoria de ellos Topa Ynga Yupangue ..//...los prendió y mató a todos aquellos señores que ansí se le habían alzado y rebelado ...». Este es el relato de la conquista Inca de la provincia «de los Mayos Mayos» que, como dijimos, es la que conocemos ahora como Tarija.

b) El «Capac Ayllu» (Rowe, 1985)

La «hoja de ruta» comentada es coincidente con la encontrada en un documento presentado en 1569 a la administración española por quienes se consideraban: «...nietos de los Incas conquistadores», es decir, nietos de Tupac Yupanqui y Wayna Capac. El documento, conocido como «Capac Ayllu», se basa en un quipu que analiza la panaca real de los Capac y los hechos memorables que se le debían atribuir, información parecida a la del documento que comentamos anteriormente u «hoja de ruta» de Tupac Yupanqui para la conquista de esta zona pues relata que entraron: «a los chichas» y llegaron hasta el «tucuman» « ... luego abajaron haçia la mar y llegaron a la prouinçia de chile y dieron la vuelta haçia tarapaca .../ /...y salieron a pocona// ...sabaypata//... y Cuzcotuiro...».



Difusión de los pueblos originarios de Tarija en actual espacio boliviano.

Además, este documento da datos ausentes en el anterior pues nombra las etnias que encontraron a su paso. Ambos documentos se complementan, uno al otro:

« ... entro en la provincia de los chichas y moyomoyos y amparais y aquitas copayapo churomatas y caracos y llego hasta los chiriguanas [y] hasta tucuman y alli hizo una fortaleza y pusso muchos yndios mitimaes ...»

Ambos nombran a los «moyos moyos» (Mayos Mayos en la Crónica de Betanzos), a los «chiriguanaes» y a los «juríes», pero el último añade otros grupos: «chichas «, «amparais «, «aquitas», «copayapos «, «churomatas» y «caracos» cuya ubicación en el documento y esta zona geográfica son muy sugerentes.

Respecto a la mención del Capac Ayllu que en Tucuman hizo: «... una fortaleza y pusso muchos yndios mitimaes...» es necesario decir que esos «mitimaes» son los que fueron otorgados por Francisco Pizarro a Martín Monje el 7 de septiembre de 1540 (AGI Justicia 655. Autos Fiscales. Charcas) como: «los mitimaes (d)e choromatas e chuyes, que está hacia Omaguaca», es decir que los «churumatas», habitantes de Tarija, fueron ya, en ese momento, destinados a la fortaleza citada del Tucumán.

II. La ocupación Inca de Tarija y sus consecuencias

Sucede luego un largo silencio que no permite identificar la suerte de los habitantes de la mencionada «provincia de los Mayos Mayos». Olvido que dura hasta nuestros días, puesno se puede saber quiénes fueron los habitantes originales



de la extensa zona geográfica de Tarija, autores de la «innumerable cantidad de sitios arqueológicos» conforme calificó en algún momento Don Carlos Methfessel.

Por tanto, Tarija fue despoblada como consecuencia de la Conquista Inca y sus habitantes enviados de manera indiscriminada a los lugares más dispares. Se sabe fueron llevados a cubrir la guarnición del Tucumán, pero es posible que lo hubieran sido también al valle de Elqui, en Chile; probablemente, habrían formado parte de los ejércitos Incas llevados a la conquista de los Chachapoyas que resistieron ferozmente tantos intentos de conquista por parte de los Incas.

Una vez consolidada la conquista española, habitantes que provenían de Tarija comienzan a aparecer en «encomiendas» otorgadas por Francisco Pizarro en la extensa zona de Charcas que abarcaba Pocona, Totora, Aiquile y Mizque, en las cercanías del río Grande, pasando por Colpavilque, Tarabuco, Tomina y Sopachuy, hasta llegar a Oronkota, al sur, siendo considerados extraños a las poblaciones locales y calificados como «salpicados», por las extrañas ubicaciones en las que se los encontraba (Barragán, R. 1994).

III. El territorio Yamparà

Según la historiadora Rossana Barragán (Id), en el último periodo del Imperio Incaico, el territorio al noroeste de ciudad de La Plata se encontraba ocupado por una organización sociopolítica local sólida: el kurakazgo de Yamparaez. Sin embargo, al este, hasta el eje Tarabuco-Presto-Paccha, fronterizo con el mundo Chiriguano, la población está compuesta casi enteramente por mitimaes de diferentes partes, entre ellos: Canas, Canches y Collas de la región lacustre del Lago Titicaca; Carangas, Quillacas, Charcas y Cara-caras del altiplano sur; Collaguas, Yanahuaras y Chilques de las proximidades del Cuzco y, finalmente, linajes Incas como los Gualpa Rocas e Incas en Huata y Paccha, respectivamente.

Sin embargo, al norte, en los valles de Totocala, Guaycoma, Ucumare, Colpavilque, Luje, Tina y Quiquijana, y al sur, en los alrededores de Oroncota, cerca del río Pilcomayo y en las cercanías de Icla, en Tomina y Sopachuy, se encontraban Churumatas, Moyos moyos y Lacaxas, cuya identidad y origen no pudieron nunca ser establecidos, clasificados como grupos "salpicados» (Id) o «multiétnicos» (Del Río y Presta, 1984).

Los datos en los documentos de encomienda de la época permiten establecer que, para el tiempo de la administración española, tanto los churumatas como los moyos moyos de Charcas se encontraban repartidos en diversos lugares asignados a varios encomenderos. Totora, al norte y Oroncota, al sur, fueron aparentemente los lugares de mayor concentración inicial de churumatas mientras que Pocona y Aiquile, al norte y Tomina y Sopachuy, al sur, lo fueron de los moyos moyos. Analizaremos a estos dos grupos étnicos con el mayor detalle posible.

IV. Los Churumatas

Se pueden detectar dos grupos principales, en territorio yamparà:

IV.1. Churumatas del Pueblo de Oroncota

El pueblo de Oroncota y los churumatas aparecen citados en uno de los primeros documentos de encomienda expedidos por Francisco Pizarro en el Cuzco el 14 de octubre de 1540. Alonso de Camargo recibe en ese momento un: «...pueblo que se llama Oro(n)cota de mitimaes churumatas e yamparaes e moyosmoyos...» (AGI Justicia 1125, ff. 166 -167)

Ese «pueblo de Oroncota» se encontraba en las márgenes del río Pilcomayo, cerca de Icla, al suroeste de Tomina y Sopachuy, aproximadamente 150 Kms al suroeste de La Plata, en los alrededores de la llamada «fortaleza de Oroncota», actual hacienda Turuchipa. Esta fortaleza es preincaica ya que durante el reinado de Pachacuti (Gamboa [1572] 1943:202-203), cuando Amaro Topa y Paucar Usno, hijos de aquel, conquistaban el Collasuyo, encontraron que: «...una confederación de los naturales de las provincias de Paria, Tapacarí, Cotabambas, Poconas y Charcas se retiró a un fuerte de los Chichas y Chuyes» donde combatieron a los Incas hasta ser vencidos (Rowe 1985: 226). Este acontecimiento podría situarse alrededor del año 1450 aunque es probable que esta conquista hubiera sido «renovada» en posteriores incursiones después de la muerte de Pachacuti ya que Betanzos reporta fuertes combates librados por Topa Inca en «Urocoto» en forma posterior (Betanzos:157-161).

La «fortaleza de Oroncota» es un fuerte natural situado entre los ríos Pilcomayo, Inca Pampa, Viscachani y Oroncotilla, en la provincia Linares del departamento de Potosí. Según Parsssinen (Parssinen, 2003: 169), los valles mencionados están a una altura de 2.000 msm, pero la misma pucara o fuerte se ubica entre 2.800 y 2.900 msm. La datación de las muestras arqueológicas obtenidas en el curso del estudio que este autor realizó en la zona revela que el sitio estuvo ocupado desde por lo menos los años 1.325, anterior, por lo tanto, a la conquista Inca, la cual pudo haber tenido lugar, según los autores anteriormente indicados, alrededor de 1.450.

Los Incas habrían ocupado el lugar con «indios orejones», vale decir, con mitmaqkunas procedentes de diversos lugares, lo cual explicaría las huellas de tantos estilos alfareros en este sitio (Id.). En efecto, la fortaleza de Oroncota corona una extensa zona de valles en los que pudieron haber cohabitado poblaciones de diverso origen, entre ellos los churumatas y los moyos moyos mencionados en el documento de encomienda previamente señalado.

No existen datos que permitan una presunción sobre la cantidad de población churumata que habitaba originariamente este lugar, ni se conoce su destino posterior. Cabe la posibilidad de que hubieran abandonado el lugar y se hubieran dirigido a otros sitios, de acuerdo a lo testificado por Martín de Almendras en el juicio entre Juan Ortiz de Zárate y Cristóbal Barba, en 1551 (AGI Justicia 1125, f. 135):

"...los indios moyo moyos y Churumatas y los mitimaes se despoblaron por la guerra que los chiriguanaes les hazian y se vinieron a vivir en esta comarca a ciertos pueblos deste testigo en los terminos de tarabuco y el repartimiento de juan sedano / encomendero de Paccha/ vecino desta villa se despoblo y vino a poblar a tarabuco ..."

En todo caso, para 1585 los churumatas no tenían gravitación significativa en la zona ya que don Francisco Aymoro, cacique principal de los yamparáez, no los toma en cuenta el momento de venta de tierras en esa localidad (Julien, 1995:123). Se mantiene no obstante la memoria de su presencia, ya que Saignes señala la existencia en el siglo XVII de un lugar llamado «churumatas» en un valle afluente del Pilcomayo en un mapa de la época (Saignes 1982-83) y existe aparentemente un pueblo «de churumatas» o «paraje de los churumatas» en el valle de Oroncota que conserva hasta hoy ese topónimo (Barragán, R. 1994: 96).

Para comienzos del siglo XVII, el legendario pueblo: «...Oro(n)cota de mitimaes churumatas e yamparaes e moyosmoyos...», no constituía más que un relicto al cual no se tomaba en cuenta para ninguna transacción. La zona original de Oroncota vino después a constituir el repartimiento Condes de Arabate en tiempo de la administración del virrey Toledo dentro del Corregimiento de Yamparaes (Toledo [1575] 1975: 29 - 3l).

IV.2. Los churumatas de Totora. Existen datos que indican que los churumatas estuvieron residiendo en otros lugares antes de la llegada de los españoles. El repartimiento de Chayanta, gobernado por el kuraka Comsara (asignado subsecuentemente a Hernando Pizarro) y el de Sacaca, gobernado por el kuraka Yucura asignado luego a Luís de Ribera: (RAH, ML, t. 82, fs. 95 y 97), tenían mitmaqkunas para el cultivo de la coca y el maíz en los alrededores de Totora (Schramm, 1993:12).

En 1543, en la administración de Vaca de Castro, estos mitmaqkunas fueron «quitados» a sus kuracas primitivos y «sacados» de sus núcleos originales para ser llevados a otras ubicaciones, consignados a otros encomenderos, pues en esa época los kurakas mencionados presentaron un memorial en el que piden que estos mitmaqkunas de Totora: «...se les mande bolber y restituir i a todos los caciques los mitimaes que solían tener de coca y maiz antiguamente porque de otra manera padecera gran trabajo i no se podran consservar...» (RAH, ML, t. 82, f. 97).

Parte de los mitmaqkunas que esos caciques «solían tener antiguamente» en Totora fue asignada a Luís Perdomo, quien recibió «500 churumatas pobres de Tarija...» de Vaca de Castro en 1543 (Loredo 1940: 58). Esos churumatas fueron «quitados» por ese mecanismo de sus primitivos encomenderos yamparaes y «sacados» de Totora para terminar en los valles de Luxe, conforme veremos a continuación.

Entre los mitmaqkunas «quitados» y «sacados» de Totora se encontraban no solamente los churumatas mencionados sino también los «yndios charcas de Totora» ya que juntos van luego a constituir una unidad de tipo administrativo en los valles de Luxe. Es muy probable que el mismo destino hubieran tenido los moyos moyos, puesto que éstos estuvieron originalmente residiendo en Pocona, localidad vecina de Totora, y luego aparecen en cercanías de Luxe por la misma época.

IV.3. Colpavilque y la visita de Juan Gonzales. Los valles de Luxe se encuentran sobre la vertiente derecha del Río Grande, a unos 150 Kms. al sur de Totora y a aproximadamente la misma distancia al noroeste de la ciudad de La Plata. Es ahí donde Juan Gonzáles efectúa la visita a los «churumatas e yndios charcas de Totora» en 1560 (González [1560]1990). Los churumatas se encontraban en ese momento en «cabeza de su majestad», pero eran los que estuvieron asignados a Diego de Villavicencio y al comendador Párraga ya que, en fs. 2, se indica: «...los yndios churumatas que solían estar encomendados en Diego de Villavicencio e en el comendador Parraga difuntos que ahora estan en cabeza de su majestad e en su rreal nonbre...». Correspondían por tanto a los «...quinientos indios churumatas pobres / del valle de Tarija...» que Luis Perdomo recibiera en encomienda de Vaca de Castro (Loredo, 1940: 58) y que a su muerte pasaron a los encomenderos anteriormente mencionados por cédula de La Gasca (AHP, CR 1, fo1. 50).

Ya en 1550 o 1552 se encon-

traban en esa ubicación, pues Pablo de Meneses, entonces corregidor de los Charcas (Barnadas 1973: 608), tasó a los churumatas que se encontraban en Luxe y Ucumari a sembrar cinco hanegadas de maíz en Luxe y quinze de trigo en Ucumari, dato que es confirmado por las declaraciones de Gonzalo Lopez Cerrato (Gonzalez, 1560, f. 5).

Confirmando esta aseveración, uno de los testigos churumatas de la visita de Juan Gonzales indica que «el doctrinero» que les fue asignado se encontraba en la zona de los valles de Luxe desde por lo menos 10 años antes de la visita de Gonzáles (Id., f. 25).

Los 500 churumatas originalmente asignados a Perdomo fueron en disminución, puesto que para el tiempo de la visita de Gonzáles la cantidad de churumatas de Luxe era mucho menor. En todo caso, es necesario hacer notar que el número total de tributarios churumatas encontrados en los valles de Luxe ue nunca fue muy grande; en el mejor de los casos pudo haber llegado a 250 o 300 de acuerdo a los datos proporcionados en el curso de la visita indicada.

IV.4. La Tasa de Toledo. Los churumatas de Luxe fueron posteriormente reubicados por el Licenciado Matienzo y el Virrey Toledo junto a los moyos moyos en Colpavilque, antigua población en las cercanías, que Matienzo renombró como Villaverde de la Fuente y que figura como tal en la Tasa del Virrey Toledo de 1575 (Toledo, id). Matienzo indica, al respecto (Levillier 1922: 480):

«Hallé grandes disoluciones que los encomenderos abian vsado con estos pobres indios moyos y Churumatas que mas justamente se pudieran llamar esclauos de sus encomenderos porque todos ellos an seruido personalmente a sus amos (...)».

El valle donde se encontraba esta población era una zona de clima cálido situada en cercanías de Luxe, en la margen derecha del Rio Grande, rodeada por la serranía de Carpachaca y lindante con Poroma al Norte-Noroeste, con Presto al Este y con Mojotoro, Sapse y Pocpo al Sur y Oeste respectivamente (Mallo, 1903:225), aproximadamente a 120 km de La Plata.

La Tasa de Toledo señala la existencia de los siguientes sujetos churumatas y moyos moyos en Colpavilque o Villa Verde de la Fuente, «en cabeza de su Magestad» (Toledo Id. 34-36).

Como puede verse, los churumatas sumaban 152 tributarios y, en total, contando mujeres, niños y ancianos, eran 548 personas de un total de cerca de 2.000 sujetos que habitaban la misma población ya que los moyos moyos sumaban 1.243 personas.

IV.5. Destino final de los churumatas de Colpavilgue. Es necesario mencionar que la presencia churumata en Colpavilque se mantenía en 1586, año en que el cacique Diego Morasi figura como representante de Churumatas y Moyos de Colpavilque entre los firmantes del Memorial de Charcas (AGI Charcas 44 y ANB EC 1586 No. 6). Incluso, en 1607, año de la revisita de don Alonso Ortiz de Maldonado a esa población, los churumatas sumaban 344 personas (AGN, Sala XIII, leg. 18-4-2 padrones de Cochabamba). Schramm cita un juicio de Hernán Gonzáles Seguín contra Pedro Gutiérrez de Herrera en 1609, que indica «...los dichos Yndios churumatas tenían y poseyan las dichas tierras de Tine Luxe y Mochari sembrándolas y cultivándolas por ser cosa suya propia...» (AHC, MEC 17. 1609).

Todavía permanecía en Colpavilque un pequeño grupo de churumatas en tiempos de la Visita General del virrey duque de La Palata en 1683 (AGN, Sala XIII, leg. 18-4-2 padrones de Cochabamba); pero, en los hechos, Colpavilque se fue paulatinamente «despoblando» después de la Tasa de Toledo.

IV.6. Pruebas documentales del origen de los churumatas. Los datos analizado sugieren la procedencia de los churumatas, pero existen otros importantes indicios documentales que indican que los churumatas eran originarios de los valles de Tarija. La ligazón más directa y temprana entre Tarija y los churumatas la da la encomienda de Vaca de Castro a Luis Perdomo por la cual recibe los: «quinientos indios churumatas //pobres // del valle de Tarija». (Loredo 1940:58).

Otra prueba es el documento de «Visita a los yndios churumatas y a los yndios charcas de Totora» realizada por Juan González el año 1560 (González [1560] 1990: 6). La introducción del documento aclara la pertenencia de esos churumatas no dejando dudas acerca de que fueron quienes recibiera inicialmente Luis Perdomo y que luego pasarían a Diego de Villavicencio y al comendador Párraga:

« ... que andando bisitando de presente a venydo a su noticia que los yndios churumatas que solían estar encomendados en Diego de Villavicencio e en el comendador Parraga difuntos que ahora estan en cabeza de su majestad e en su rreal nonbre los tienen a cargo los oficiales rreales que rresiden en el asiento de mynas de PotosÍ... » (f. 2)

En segundo término es el propio González el que se encarga de aclarar el origen de los churumatas indicando que (f. 2.): « ... los yndios churumatas (. ..) son yndios pobres e sacados del valle de Tarija do es su natural ... «. Uno de los testigos, Gonzalo López Cerrato indica, asimismo (f. 6 - 7):

«…que el natural de todos estos yndios churumatas es el valle de Taryxa y que ellos están agora poblados en muchas partes que son en las que tiene declarado en la primera pregunta y que no tienen tyerras suyas salvo en el valle de Tarixa y es parte a donde este testigo a oydo dezir a los yndios e a los dichos caciques ques muy buena tierras y sana para ellos y de gran aparejo para sementeras y para cryar ganados e que los sacaron del dicho valle contra su voluntad....»

Añadiendo, además:

« ... y a este testigo le parece que les serya gran bien a los dichos yndios bolbellos al dicho valle de Tarixa su natural porque andando por aca se desmynuyen por algunos que an quedado en el dicho valle de Tarixa y Oychyna vienen veynte y dos yndios de quatro a quatro meses al beneficio que tiene declarado en la primera pregunta y que en este venyr se mueren muchos por ser tan lexos y continuo el trabajo del camyno y falta de comyda que traen...»

Por estas declaraciones se puede ver que no solamente se encontraban en ese lugar los churumatas que fueron asignados originalmente a esa zona sino que cada cuatro meses venían «veynte y dos yndios» de Tarija a suplir a los que se enfermaban o morían.

Estas constituyen indudablemente constataciones de la mayor importancia para aclarar el origen real de los Churumatas y es una opinión a la que se suscribe Schramm (1993:6).

V. Moyos moyos

V.1. Caracterización.

Los moyos moyos, moyo moyos, moyos o, incluso, mochos, representan un grupo enigmático que se lo encuentra en espacios y tiempos de los más extraños. Renard de Casevitz menciona que luego del sitio del Cuzco, encontrándose Manco Capac en Ollantaytambo, mandó entregar a unos indios: «moyo-moyo, andes... diez españoles pressos... para que despedaçados los comiesen...» (Tiu Cusi Yupanqui [1570] 1973: 82,91). No se aclara el origen ni de los «andes» ni de los «moyo-moyos» pero, indudablemente, no parecen haber sido originarios de la zona donde se los menciona sino que habrían sido «importados», quizás en calidad de «mitimaes» de otro lugar ya que se les endilgaba una antropofagia que no podía ser practicada por el pueblo inca. Vale decir, que los incas consideraban a esos grupos como colocados para cumplir servicios que ellos mismos no podían hacer.

Es muy probable que estos moyos moyos hubieran sido restos de los ejércitos de moyos moyos que participaron en la conquista de los chachapoyas en Quito ya que, según el cacique Aymoro, sus ascendientes habrían participado, junto con los ejércitos chichas, en esa conquista. El Memorial «Curacas de Charcas» indica:

«Ansí mismo como estas dichas cuatro naciones como fueron gentes tan valerosas y belicosas que par los dichos ingas los hauían conquistado y ganado munchas tierras desde la gran ciudad del Cuzco hasta Guayaquil y Popayán e más adelante...» (Espinoza, Memorial de Charcas. Párrafo 4)

Lizárraga (1928 [1605]: 209) tiene un pésimo concepto de ellos: «barbarisimos en extremo, y holgazanes, más bárbaros que los [urus] de la laguna de Chucuito... No creo se ha descubierto, ni hay en este Peru, gente mas barbara...». Es posible que estos mitimaes hubieran sido utilizados por los Incas no sólo para defender la frontera contra los bárbaros del exterior sino también para someter y vigilar a las etnías del interior, de fidelidad siempre vacilante, impidiéndoles así establecer eventuales alianzas con enemigos exteriores.

Está, sin embargo, completamente establecido que los moyos moyos jugaron un importante papel en el cerco que impusieron las tribus locales a Gonzalo Pizarro en Cochabamba a fines de 1538, ya que el cacique moyo Taraque es uno de los que presta rendición ante los españoles junto a los caciques Anquimarca y Torinaseo de los chichas (que pudieron en realidad haber sido churumatas), Comsara de los yamparaes y el mariscal inca Tiso, según los despachos de Francisco Pizarro (27 de febrero de 1539), Valverde (20 marzo 1539) e Illán Suárez de Carvajal (25 marzo 1539) citados por Hemming (1970:582).

V. 2. Los moyos moyos en el Imperio Incaico.

En tiempo de los Incas los moyos se encontraban en Charcas residiendo en varios lugares pero, sobre todo, en dos ubicaciones principales: en Pocona y Aiquile, al norte y, por otra, en Tomina y Sopachuy, al sur.

V.2.1. Los moyos moyos de Pocona y Aiquile. Se encuentran primitivamente moyos moyos tanto en Aiquile (Toledo 1975 [1575]:37) como en Pocona ya que es justamente en este sitio donde Tiso hizo matar a Apu Chalco Yupanqui cumpliendo órdenes del Inca Manco acusado de haber sido «demasiado colaborador con Almagro»:

«Mango Inga hijo del dicho Guaina Capac ... mandó a un su capitán llamado Tisoc que llevase mucha gente de guerra consigo y castigase y matase al dicho gobernador y capitán general Chalco Yupanqui Inga ... en el pueblo de Pocona...» (Santos Escobar 1987).

Conforme indicamos, es probable que el reclamo de los kurakas Comsara y Yucura de que se les devolvieran los mitmaqkunas que originalmente tenían para el culti-

Continúa en la página 15



Ideas:

La lógica del ayllu y la del capitalismo: Poder Kolla

Jesús Humerez Oscori*

Hace más de un mes, el 19 de mayo, en la carrera de Sociología de la UPEA, se realizó la conferencia sobre Microempresas y Emprendimientos Kollas, organizada por el Centro de Estudiantes de Sociología y el Movimiento Indianista Katarista (MINKA). En tal ocasión se escucharon ideas muy provocadoras, en especial las que comento en el presente artículo. Los expositores fueron: Dr. Fernando Untoja (Economista y líder del Movimiento Ayra), Sixto Oscori Mamani (Ex presidente de los Microempresas de Muebles y Gerente General de Muebles Sisuka), Lic. German Guaygua (Sociólogo e investigador) y Carlos Macusaya (Representante del MINKA).

En la UPEA se debe constituir una intelectualidad aymara y un escenario de reflexiones continuas como la que pudimos escuchar en aquella ocasión, ello porque hasta hoy El Alto, y por ende la UPEA, es visto de modo racista y discriminador desde el pensamiento darwinista social, como espacio carente de expresión intelectual. Por ello, los pensadores de la casta blancoide raras veces dan un paseo por nuestra ciudad y universidad. Hablan de nosotros, pero no con nosotros. Por ello me parece destacable aquella conferencia[1], pues se trató de nosotros y entre nosotros. Me gustaría reflexionar sobre cuatro elementos principales de la exposición del Dr. Fernando Untoja y del Hno Sixto Oscori Mamani, luego finalizar con reflexiones y tareas de la juventud kolla.

El primer elemento, es la concepción katarista de Fernando Untoja sobre la estructura social y las estructuras mentales. En su lectura, en Bolivia se yuxtaponen tres estructuras, la del ayllu, la del feudalismo y la del capitalismo. Según Untoja, el Ayllu funciona a partir de un principio: la lógica de la rivalidad, por eso si un aymara en El Alto construye su casa de 5 pisos, su vecino construye de 7 pisos; es decir, rivalizan y esto es algo que se puede observar en las fiestas en pueblos y ciudades Kollas. La estructura feudal, como lógica, se observa en el nepotismo, compadrazgo, clanes familiares; aquí no funciona la capacidad ni la eficiencia sino la relación de cercanía y parentesco. En el capitalismo funciona la lógica de la competencia. Estas tres estructuras colisionan, se yuxtaponen y se articulan en distintos aspectos, desde la mirada katarista. Empero, esta mirada de la formación social Boliviana, no es investigada por los marxistas dogmáticos, ya que para los mismos sólo existe el capitalismo y las clases sociales, pero no existen los indios, ni los kollas y peor aún la lógica del ayllu.

El segundo elemento, es lo que Untoja llama Metamorfosis del Ayllu. Esta metamorfosis se da en lo que erróneamente se llama economía informal o economía popular y está determinada por la articulación de la lógica de la rivalidad del Ayllu[2] y la lógica de la competencia del capitalismo. Esto da lugar a un proceso de acumulación del Capital Comercial que pasará a ser Capital Productivo y, con ello, se dará la constitución de la Burguesía Aymara. O sea, los comerciantes aymaras que hoy por hoy se extienden por toda Bolivia y se expanden a nivel internacional (están en Yacuiba, Arica, hasta llegar a China), son una preburguesía o el germen de una burguesía. La estructura feudal es la que impide una articulación plena entre la lógica del Ayllu y la lógica de la competencia, y está más concentrada en el Estado.

Para Untoja en Bolivia ha dominado y domina una oligarquía y no una burguesía. La casta blanco mestiza no logró constituir una burguesía. El reto histórico de los Kollas (aymara-quechuas) es constituir una Burguesía Nacional transformando el capital comercial que están acumulando en capital productivo. La formación de un banco propio de los Kollas es fundamental para comprar a mediano plazo todos los bancos en Bolivia, según Untoja.

El tercer elemento lo expreso como pregunta: ¿Existirán "opresores" aymaras o ricos aymaras? Una consulta de un participante del seminario señaló que él vivió en carne propia las relaciones de explotación en los talleres de bolivianos "indígenas" en Argentina. Empero, desde la perspectiva Katarista, mientras los Kollas no busquemos una autodeterminación económica, quedamos en el papel de víctimas que se victimizan. La oligarquía de izquierda vive cómodamente (*viven bien*) mientras nos tienen en el papel de pobrecitos, somos su pretexto "revolucionario". Sobre si hay explotados, pienso que en las actuales condiciones es más importante generar empleo; los empresarios kollas deberían buscar prosperidad, competitividad, autodeterminación y respeto de nuestra Nación, formado un empresariado que brinde oportunidades de trabajo y autodeterminación económica.

Constituirnos en nación fuerte y poderosa como China, Japón, Rusia y EEUU. El capitalismo es un hecho social y económico. Los Kollas deberíamos aprender a jugar con nuestra lógica del ayllu en la globalización. Creo que los japoneses no se hicieron problemas, es el caso del Empresario Japonés Konosuke Matsushita (Fundador de National, Panasonic), quien entendía el papel de las empresas japonesas para constituir la conciencia nacional, el crecimiento económico de la nación y el respeto de los derechos laborales de los trabajadores, no en sentido de contradicción de clases sociales como plantea el marxismo, sino de construcción de la nación.

A decir de Mathusita: "El empresario y el sindicato son, por decirlo así las ruedas de un coche para dirigir la compañía. Si un lado se agranda demasiado, el coche no marcha"; "Japón está en un momento crucial para la restauración del país destruido. El nacimiento del sindicato laboral es muy deseable para reconstruir un Japón nuevo en un verdadera democracia… Unamos nuestras fuerzas para llevar adelante la reconstrucción de Japón"[3]. El mito comunista de esperar a un Robín Hood que roba a los ricos para dar a los pobres, es una falacia; tal mito busca que los pobres sigamos siendo pobres, que los países tercer mundistas sigamos en la pobreza, y esperemos a nuestro héroe o gobierno comunista y/o neoliberal. Para los jaylones, de izquierda y derecha, está bien que seamos pobres "indígenas" para que así nos dirijan. No me gustaría que mis hijos, nuestros hermanos kollas, pidamos limosna o vivamos de la lástima de los blanco mestizos. Me gustaría ver Kollas como empresarios e inversionistas en el siglo XXI.

El cuarto elemento es el de las dificultades de las Microempresas Kollas de El Alto. El hermano Sixto Oscori Mamani mencionó que no existe una política pública de parte del gobierno como verdadero apoyo económico a los microempresarios; tampoco existe una especialización de nuestra gente, y también es una necesidad jugar en el Capitalismo. Cuando escuché al expositor pude entender los problemas concretos de los microempresarios Kollas. El gobierno debería apoyar con una verdadera política pública de inversión en los emprendedores Kollas. El Banco Productivo no está siendo eficiente. Prestar 80 mil Bs con un interés 11.5% no es suficiente para comprar tecnología de punta y convertirse en una empresa. La falta de especialización y la formación de conocimientos que estén a la atura de nuestro tiempo es otro problema. Como decía Untoja, tenemos que piratear la tecnología de otros países para competir.

Para finalizar: las tareas importantes de la juventud Kolla. Debemos acompañar brazo a brazo a los movimientos sociales que se están articulando, a la lógica del ayllu y la competencia. Debemos estudiar la emergencia económica Kolla, hcer trabajos para comprender económicamente este proceso y buscar la descolonización económica y la libertad financiera. Necesitamos salir al exterior para copiar y superar tecnología, también aprender nuestra lengua aymara, quechua y una o dos lenguas extranjeras como el chino mandarín, el inglés, el ruso; consolidar como idea dominante la auto exigencia en la educación, la autodisciplina y la especialización en la sociedad y constituir un proyecto político económico alternativo indianista katarista en el siglo XXI. Estas son la ideas más provocadoras que escuchamos en la UPEA.

Esperamos seguir abriendo espacios para debatir seriamente y no jugar a disfrazarnos de "sabios indígenas". No esperemos que otros hagan lo que nosotros debemos hacer. Los aymaras y quechuas tenemos retos que afrontar, con toda seriedad, en el siglo XXI.

* Estudia Sociología en la UPEA y es activista Indianista Katarista.

1 El audio de la conferencia sobre Microempresas y Emprendimientos Kollas puede escucharse en: https://soundcloud.com/wilmichu-1/microempresarios-y-emprendimientos-kollas

2 Fernando Untoja ha trabajado el tema del Ayllu desde hace muchos años atrás. Confróntese: UNTOJA, Fernando: "Retorno al ayllu. Una mirada aymara a la globalización; crítica de la economía comunitaria", Ed. Ayra, Bolivia, 2012.

3 MATSUHSITA, konosuke: "El secreto de mi éxito", PHP Institute, Japón, 1979, 139.

Comentario:

Autonomía indígenas: ¿Larga Marcha sobre patas muy cortas?

*Wilmer Machaca**

El pasado miércoles 1 de julio en el MUSEF (Museo Nacional de Etnografía y folklore) se realizó la presentación del libro "La Larga Marcha. El proceso de autonomías indígenas en Bolivia". La gran afluencia de público no sólo demostraba el interés por tener el libro de forma gratuita, revelaba también la expectativa que aún sigue generando la temática indígena, mucho más aún el de las autonomías. El hecho es llamativo, ya que desde el Ministerio de Autonomías, institución que supuestamente debería trabajar el asunto, poca producción académica ha sido generada, al margen de simples cartillas y la publicación de alguno que otro estatuto.



Entre los comentaristas estuvieron Gonzalo Vargas, Viceministro de Autonomías Indígenas; Miriam Lang, directora de la Fundación Rosa Luxemburgo (institución que financió la publicación); José Luis Exeni, coordinador del libro, y Avilio Vaca como autoridad Guaraní. Fue la intervención de esta última persona la que me indujo a escribir el presente artículo. Considero su toma de palabra un hecho importante, porque la problemática actual y el fondo de cómo está el proceso de las Autonomías Indígena Originario Campesinas (AIOC) en Bolivia, se sintetiza en dicha participación.

El evento transcurría con normalidad hasta que sucedió un incidente, inesperado para la mayoría de los asistentes y que de ninguna manera hay que tomarlo a la ligera. Cuando Avilio Vaca tomaba la palabra para comentar el libro lo hizo inicialmente en castellano, agradeciendo así a sus auspiciantes, para luego solicitar un traductor argumentando no poder expresarse bien si no es en su lengua materna, el Guaraní. Por fortuna y "casualidad" alguien del público se prestó para esta asistencia.

Lo que llama la atención es que el señor Avilio Vaca, que también es diputado por el MAS y que fue constituyente el 2007 también por el mismo partido, haya solicitado un traductor cuando más de una vez se lo ha escuchado en radio hablando y entendido perfectamente el castellano. Es más, el pasado año en un evento de la CONAIOC (Coordinadora Nacional de Autonomías Indígenas Originarias Campesinas), evento donde asistieron en su mayoría indígenas, Avilio Vaca hablaba un castellano muy fluido y comprensible.

Está claro que uno tiene el derecho de reivindicar su lengua "indígena" y de expresarse en ella cuando uno lo decida. Pero, me parece que está por demás recurrir al artificio (calculado) del traductor cuando él podría expresarse tranquilamente en cualquiera de las dos lenguas. Claro está que la intención fue darle un toque de autenticidad al proceso. Pero este suceso "anecdótico" sólo resalta lo artificioso de cómo ha sido asumido el proceso de las AIOC por el gobierno y las ONG´s que trabajan con "indígenas".

Hasta la fecha no hay una sola autonomía indígena en plena vigencia, el balance que se tiene después de 6 años de haber sido constitucionalizadas es anodino. Inicialmente, fueron 12 municipios los que decidieron ir a referendo para decidir si se convertirían en AIOC, de los cuales 11 decidieron elaborar sus estatutos[1]. De esos 11 municipios, cuatro cuentan con declaración de constitucionalidad[2], mientras que tres otros tienen pendiente el asunto[3], dos están estancados por divergencias internas[4] y otros dos no conformaron ni siquiera sus órganos deliberativos[5]. El panorama es, en concecuencia, penoso y desolador.

Ya en una entrevista para la radio Erbol el presidente del órgano deliberante de Pampa Aullagas, Eugenio Pizarro, lamentaba la dejadez de las instituciones y su falta de voluntad política, señalando que hasta el "mismo hermano presidente Evo Morales no se acuerda de esto"[6]. Estas declaraciones no hacen más que evidenciar la poca importancia que el gobierno le da al asunto de las AIOC. Pero, además, ello debería llevamos a asumir sin rodeos el cómo se concibieron estas autonomías: fruto de una estrategia coyuntural para contrarrestar las autonomías departamentales enarboladas por la "Nación Camba"[7] contra el avance de los "indios" (que no estaban preocupados por localismo ni autonomías).

Hay que recordar que cuando se hace el referéndum autonómico y gana el SÍ en cuatro departamentos[8], el tratamiento de las autonomías departamentales era un tema políticamente ineludible para la Asamblea Constituyente, mucho más aun cuando los sectores más reaccionarios como la Nación Camba acentuaban odios racistas y regionales con intenciones separatistas tras la bandera de las autonomías. Sin embargo, ese contexto no se puede entender sin tomar en cuenta el terremoto político que desestabilizó al Estado boliviano y a las estructuras de poder racializado. Este terremoto político se inició indudablemente con los bloqueos aymaras del año 2000, pues desde entonces, las élites

---

* Miembro del grupo MINKA. Estudio sociología en la UMSA e Ingeniería de Sistemas, Miembro del Foro de Autonomías y Poder Local de la UMSA.



dominantes de Bolivia vieron en el avance político de los "indios" un peligro para su estatus de poder, y así pasaron a buscar formas para "librarse de los kollas".

Volviendo al tema que nos ocupa, hoy muchas de las dificultades que se encuentran en las AIOC son fruto de las circunstancias que marcaron su nacimiento. Ahora, este proyecto y sus ideas, con todas sus ingenuas y buenas intenciones, quedan a la voluntad de algunas agencias no gubernamentales, mientras en el gobierno no se la toma en serio, aunque es importante también remarcar que los "indígenas" tampoco taman en serio ese asunto de autonomías.

Ya Saúl Avalos[9] manifestaba su falta de convencimiento en las AIOC, "¿Dónde se va a registrar? Se me hace que estamos escribiendo algo que no se va a realizar. Hablamos de un territorio ancestral, ¿Dónde están los mapas, o decretos que estaban y ya no?"[10], razonamientos que hicieron poner colorada de rabia a una de los técnicos de CEJIS[11], quienes , más que los indígenas, eran los principales interesados en darle contenido a las AIOC.

Cuando en el municipio de Jesús de Machaca (lugar emblemático porque en él varias instituciones sembraron el proyecto de autónomía indígena) las distintas Markas resuelven desistir de ir por la autonomía Indígena[12], uno se pregunta si existe realmente entre los indígenas una apuesta decidida por las autonomías en general y por las AIOC en particular, como base para la construcción del soñado Estado Plurinacional y con autonomías. Si hay algo que pudimos evidenciar cuando fuimos parte del Foro de Autonomías[13] es la total «falta de apropiación» (pues es ajeno) de este tema por parte de la población con respecto a las autonomías. En realidad, muchas veces es tomado más como una incómoda y molestosa obligación, como algo impuesto y que no nace de entre ellos, que como una demanda específicamente indígena.

En muchas ocasiones se ha escuchado decir que no puede haber Estado Plurinacional si no hay autonomías Indígenas, aunque hace un par de años solo escuchaba a Roger Cortez reclamar en tal sentido a funcionarios de gobierno[14], hoy esta afirmación ha tomado mayor peso pues a ella ha hecho referencia el propio Exeni: "más allá de los principios constitucionales y del nuevo modelo estatal en construcción, mas acá de lo simbólico y sus inclusiones, en rigor podremos hablar de Estado plurinacional en Bolivia cuando se haya constituido —parafraseando al Che Guevara cuando hablaba der los Viet Nam a crear— dos, tres, muchas autonomías indígenas".[15]

Sin embargo, ese reclamo parece más discurso de intelectuales y de funcionarios que protesta de los indígenas, pues no basta decir que las autonomías indígenas en Bolivia son una demanda ancestral, y que rescata los paradigmas civilizatorios de los pueblos[16], como el carácter comunitario y ecologista asumiendo ciegamente la legislación internacional ahora reconocida en la CPE como verdades implícitas e inherentes a la realidad de los pueblos indígenas. Sucede con ello lo que pasa con los Estatutos de la Universidad Boliviana[17] que se dice ser anti-imperialista y que orienta el desarrollo de su lucha por la liberación nacional, principios que se han ido ratificando en distintos congresos pero que no tienen nada que ver con el desarrollo de las actividades universitarias concretas, que están lejos de ser guiadas por esos principios.

Las ideas que se han plasmado sobre las AIOC, así como sobre el Convenio 169 y otros documentos similares, son realmente castillos hechos sobre nubes, como el anti-imperialismo de la Universidad boliviana. Tal como están las cosas, lo más claro es que las autonomías indígenas interesan a organismos no gubernamentales, pero no interesan a los "indígenas".

Para concluir, vuelvo a la presentación de libro que provocó estas líneas. Al margen de las críticas que se dieron al TSE19 y al TCP20 por la mayoría de las intervenciones, lo que importa es ver cómo se arma algo de tal manera que parezca autentico, con indígenas y traductores incluidos. Ello se puede extender a muchos de los proyectos que se han hecho en nombre de los "indígenas" y que en realidad son ideas de "otros", entre estos: "Usos y costumbres", "universidades indígenas", etc. Es decir, que se trata de artificios que no pueden llegar lejos, por que los supuestos interesados, con su total indiferencia, son los primeros en cortarles los pies a estos proyectos.

No se pueden armar proyectos con buenas intenciones simplemente. Los indígenas, en especial los aymaras, muestran una dinámica tal que ésta se sitúa en las antípodas de los ideales en que se sustentan esas autonomías indígenas. Debemos concéntranos en entender lo que nuestra gente realiza cotidianamente en sus actividades. En la medida que esos valores y experiencia histórica se impongan, se plasmen en ideologías, planes y proyectos, puede ser preludio de soluciones más cabales y concretas.

1 Uru Chipaya, San Pedro de Totora, Pampa Aullagas, Salinas de Garci Mendoza, Mojocoya, Tarabuco, Huacaya, Jesús de Machaca, Charazani, Charagua y Chayanta en Potosí.

2 Totora, Charagua, Mojocoya y Huacaya.

3 Uru Chipaya, Pamapa Aullagas y Tarabuco.

4 Charazani y Jesús de Machaca.

5 Chayanta y Salinas de Garci Mendoza.

6 Programa Hagamos Democracia, Radio Erbol, 8 de Febrero de 2015: audio en : http://movimientoindianistakatarista.blogspot.com/2015/02/un-balance-de-las-autonomias-indigenas.html

7 El Movimiento Nación Camba de Liberación (MNCL) fue un movimiento separatista boliviano, formado por minorías blancoides, que promovía el concepto de «autodeterminación de los pueblos» y buscaba la «independencia» de los departamentos de Pando, Beni, y Santa Cruz, departamentos que forman parte de lo que se llama el oriente boliviano.

8 Santa Cruz, Beni, Tarija y Pando.

9 Fue constituyente por el MAS y miembro de la Comisión de autonomías en la Asamblea Constituyente.

10 El nacimiento del estado plurinacional en Bolivia, Salvador Schavelzon.

11 Los técnicos de las organizaciones APG, CIDOB, CONAMAQ participaron en la propuesta de elaboración de Pacto de Unidad, como también participaron de las reuniones de la comisión de Autonomías. La técnica a la que se hace referencia es Pilar Valencia, dato obtenido en el libro de El nacimiento del estado plurinacional en Bolivia, Salvador Schavelzon.

12 Desisten de autonomía indígena en Jesús de Machaca, prefieren el voto, Periódico Digital Erbol: http://www.erbol.com.bo/noticia/indigenas/06022015/desisten_de_autonomia_indigena_en_jesus_de_machaca_prefieren_el_voto

13 Foro de Autonomías y Poder Local de la UMSA

14 En el Programa "Dialogo en Panamericana", en la radio Panamericana.

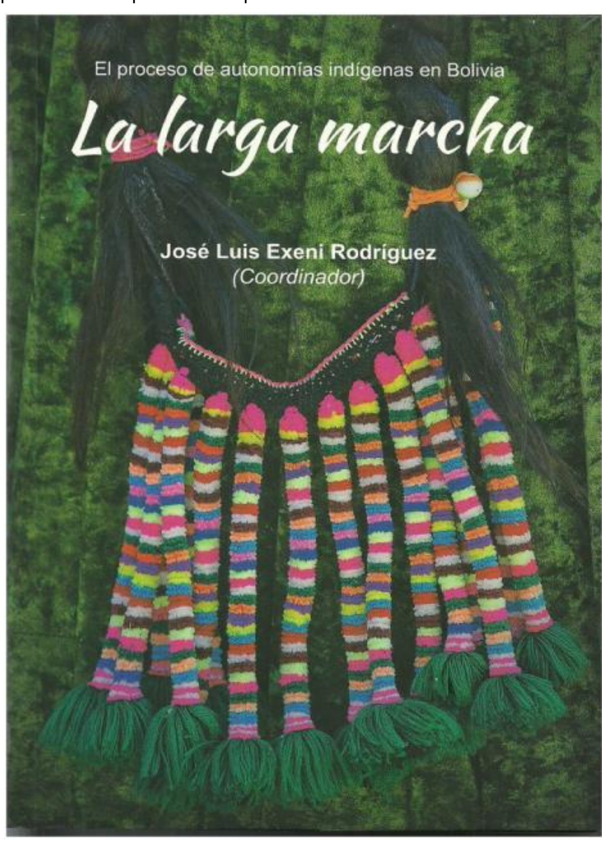
15 Autogobierno Indígena, el desafío pendiente, en Revista Migraña Nro. 14.

16 La palabras concluyentes del Viceministro de Autonomías Indígenas en la presentación del Libro "Una Larga Marcha. Las autonomías Indígenas en Bolivia"

17 Art. 6 del Estatuto de la Universidad Boliviana, II congreso de Internno.

18 Tribunal Supremo Electoral.

19 Tribunal Constitucional Plurinacional.



Entrevistas:

Diferencias del «Vivir Bien» con el proyecto indianista (II)

Odín Ávila Rojas*

«El indianismo cree que el problema es de descolonización, de cómo el indio puede ejercer el poder real. El otro modelo, el del Vivir Bien, cree que la solución del problema indígena consiste en la construcción del indígena en términos multiculturales.»



De izquierda a derecha: Constantino Lima, Pedro Portugal y Luís Ticona. Constantino Lima fue uno de los fundadores del MITKA y portavoz del indianismo como ideología política. Foto: Pukara

La presente es una continuación del tema publicado ya en el Pukara Nº 107 y que se relaciona a la pregunta de ¿cuál es la diferencia entre el Vivir Bien y el proyecto del indianismo? En el anterio número presentamos el tema y reproducimos la entrevista a Carlos Macusaya, ahora trascribimos las respuestas de Pedro Portugal Mollinedo.

"Anticolonialidad versus descolonialidad". Entrevista a Pedro Portugal Mollinedo, efectuada el 6 de mayo de 2015, La Paz, Bolivia.

Odín Ávila Rojas: *Buenas tardes, estamos con don Pedro Portugal, historiador, intelectual indianista, es director y fundador de la publicación Pukara.*

Pedro Portugal Mollinedo: Buenas tardes, Odín

O. A. R.: La pregunta que le voy hacer don Pedro, es concreta y creo sintetiza el debate ideológico actual, ¿Cuál es la diferencia entre el Vivir Bien y el indianismo en la actualidad?

P. P. M.: El *Indianismo* es un fenómeno político y una teoría que surgió desde una experiencia histórica del movimiento indio. El *Vivir Bien* es una construcción intelectual reciente y que ha sido adoptada como programa político por algunos gobiernos de países de América del Sur, tal como ha sucedido en Ecuador y en Bolivia. Por un lado, tenemos un hecho histórico y real del cual se van desprendiendo unas ideologías, como es el caso del indianismo. Por el otro lado, el *Vivir Bien* no se funda en la historia de los pueblos indios, sino más bien es una construcción académica que busca tener un rol político en los procesos sociales en algunos países.

O. A. R.: Con base en lo que mencionó usted, ¿el *indianismo* de Fausto Reinaga qué tipo de construcción intelectual es frente a la del *Vivir Bien*?

P. P. M.: El indianismo de Reinaga también es una construcción intelectual, sólo que hay varios tipos de construcciónes intelectuales. La ideología de Reinaga proviene de una interacción, a ratos conflictiva, con los movimientos sociales y las prácticas históricas indígenas, específicamente con lo que llegó a ser el MITKA, Movimiento Indio Tupak Katari. Entonces, en muchos países estos elementos se conjuncionan con cierta armonía. Teniendo en cuenta ello, lo más característico de Reinaga es que las ideas surgen de un pueblo con un proyecto de cambio y con su propio proceso, aun cuando la relación entre el intelectual y ese pueblo no haya sido siempre armónicas y Reinaga haya reflejado a ese movimiento solamente en un período de su vida intelectual.

En cambio, el Vivir Bien, surge como elaboración, como creación cuya relación con la realidad de los pueblos está mediada por los intereses de gobierno y del estado, y vinculada además a ideas que pueden asimilarse más a la poesía, ciencia ficción, la especulación pura. Este tipo de ideas pueden tener sus propios méritos, pero no tienen el nivel de transformación política y proyecto de cambio que se relaciona con la realidad de las masas indias organizadas en el siglo XX.

Precisamente, Reinaga es de este tipo de intelectuales, con todos sus méritos y fallas, que tuvo el mérito plantear sus reflexiones y análisis como resultado de su relación con el Movimiento indio, como fue el caso de su relación con el Mitka que se generó en esos años. Por eso, Reinaga y su indianismo, incluso en sus momentos de especulación, es tan elucubrador como quienes escriben sobre el Vivir Bien en términos teóricos.

* Estudiante de doctorado en el Programa de Ciencias Sociales de la UAM-Xochimilco, México. Autor y coautor de varios artículos.



Sólo que a diferencia de ellos, logra captar y analizar elementos que sirven para elaborar un proyecto político, como el indianismo, que es, en esa medida, resultado de la práctica y objetivos políticos del indio.

O. A. R.: En este sentido, ¿existe una diferencia entre lo colonial y lo decolonial o aquellas corrientes teóricas y conceptos similares que se han puesto de moda?

P. P. M.: Justamente, las teorías de lo decolonial y de este tipo de corrientes, tienen poco que ver con los proyectos y luchas anticoloniales. Incluso, el nombre poscolonial es revelador de lo que realmente significa. Ese término nace de las primeras especulaciones de intelectuales sobre la India. La India ya se descolonizó y surgieron después de ello, nuevos problemas. Todas esas corrientes decoloniales y de ese tipo harían referencia a que hay problemas después de la descolonización, sin embargo, en el caso de Bolivia no ha habido todavía descolonización.

El indianismo usa el término descolonización para referirse a los movimientos similares a la descolonización en África, Asia y otros lugares del mundo. Este es elemento que debe ser remarcado. Descolonización no es un conjunto de apropiación de saberes, prácticas culturales y simbolismos, sino que es más bien referencia al hecho de que el colonizado fue subordinado a una sociedad que no tenía nada que ver con la población dominada y por eso, el indio tiene que liberarse de ellos. Es en esencia un fenómeno político histórico y no meramente cultural.

A pesar de esa referencia en la descolonización histórica de Asia, África, en América, la descolonización toma otra connotación, especialmente en Bolivia, porque durante el proceso de colonización, al mismo tiempo surgió un tipo de sociedad criolla y mestiza que usurpó y usó políticamente ciertos elementos de la población indígena para poder, por una lado, liberarse del poder español y, por el otro, instaurar su dominio sobre la sociedad india colonizada. La descolonización fue entendida por los criollos y el mestizaje como un proceso de construcción de repúblicas y regímenes políticos, sin considerar la inclusión en éstos del proyecto de los indígenas.

Entonces, sucede que cada vez, el proyecto criollo y mestizo le pone la piedra para que se tropiece el proyecto de los pueblos indígenas. Vamos a ver en el caso de Latinoamérica: cuando en un país es mayor la población indígena en este país es mucho más frágil e inestable la construcción del Estado. Y no contribuye a solucionar ello ninguna política de ese Estado. Ahí tienes, digamos el otro modelo como el Suma Qamaña que se adecua al proyecto de nación y Estado criollo. Este experimento ha fracasado, porque el problema indigena no es un problema de identidades o de control de ciertos territorios, sino más bien responde a un problema global de construcción de poder real y autonomía plena de los indígenas.

El indianismo cree que en la sociedad actual, el problema es el de la descolonización y de cómo el indio puede ejercer el poder real. Mientras, el otro modelo, es decir, el modelo del Vivir Bien, cree que la solución del problema indígena tiene que ver con dar pequeñas parcelas de poder y centrarse en la construcción del indígena en términos multiculturales.

O. A. R.: Y por último, don Pedro, según usted ¿qué caracteriza los esfuerzos del indianismo actual en Bolivia?

P. P. M.: El indianismo siempre se ha caracterizado por ser una visión que nació del movimiento de las bases indígenas. Si hacemos una revisión histórica, el indianismo recupera la historia del movimiento indio desde las resistencias contra el establecimiento por parte de los invasores españoles de un gobierno colonial hasta las luchas de los últimos años. El indianismo es contestatario.

El movimiento indianista ha sido guiado por las ideas del propio movimiento de las bases indígenas organizadas en diversos momentos de la historia en Bolivia. En Pukara, a través del debate y las ideas buscamos dar cuenta de esta descompensación y falta de solución de los problemas que ha tenido el pueblo en Bolivia. Pero no sólo eso, sino también influir en el nuevo movimiento indigena que pudiese gestarse en la época actual, frente a la desilusión de los procesos de cambio en el país.

O. A. R.: Muchas gracias, eso es todo por el momento. Espero volver a entrevistarme con usted.

P. P. M.: Muchas gracias a usted…

Viene de la página 13

Conquista inca de tarija...

vo de la coca y el maíz en los alrededores de Totora (RAH, ML, t. 82, [s. 95 y 97) hubiera incluido a moyos moyos, pues estos aparecen lurgo, de manera inexplicable, en Colpavilque, muy cerca de los indios churumatas e indios charcas de Totora que fueron a dar a esos valles por la misma época.

V. 2.2. Los moyos moyos de Tomina y Sopachuy.

Se sabe, asimismo, que los moyos moyos se encontraban igualmente en Tomina y Sopachinia (actualmente Sopachuy) ya que Martín de Almendras indica, en un juicio entre Juan Ortiz de Zárate y Cristóbal Barba, en 1566 (AGI Justicia 1125):

«...los dichos indios moyos-moyos ... estaban poblados diez e siete leguas desta ciudad poco mas o menos en frontera de los cheriguanaes que los tenia puestos el inga para rresistir a los cheriguanaes en el valle o pueblo llamado tomina y sopachinia...».

Es muy probable que estos grupos hubieran cambiado en cierto momento de lugar de residencia ya que el mismo declarante indica, a continuación:

« ... por el año de quarenta e uno e quarenta e dos vinieron los dichos cheriguanaes sobre los dichos yndios moyos moyos y les mataron el cacique prencipal ... e por esa causa se salieron é despoblaron ... e agora estan poblados donde la pregunta dize que sera ocho leguas poco más o menos desta ciudad ... » (Tarabuco y Pajcha).

V. 2.3. Los moyos moyos en la colonia.

Una de las primeras referencias a este grupo en Charcas es el título de encomienda otorgado por Francisco Pizarro a Martín Monje en el cual se establece: «...E mas A las espaldas de Cochabanba ciertos yndios quese llaman mochos con el señor prencipal que tienen otuvieren...» (Medina, 1895, VII:337 -355) pero también se los nombra en una de las asignaciones de la encomienda de Camargo: «... el pueblo de Oroncota de mitimaes churumatas e yamparaes e moyos-moyos ..." (AGI Justicia 1125, ff. 166 - 167). Camargo recibió adicional mente, en la misma encomienda: «trezientos yndios sujetos al cacique Quimo dondequiera que estuvieran poblados». Estos indios eran en realidad moyos moyos debido a que, como veremos, el cacique Quimo que nombra el documento es cacique de los moyos moyos.

En los territorios del Collao es posible encontrar referencias a los moyos moyos en los más diversos lugares y situaciones. Para la época de la Tasa de Toledo existían todavía moyos en Aiquile y en la encomienda de Vivanco en Pocona (Toledo 1975 [1575]:37) y es posible también que algunos Moyos residieran en otros lugares de Cochabamba, principalmente en Sipesipe y Totora (Gisbert 1982: 29). Según Saignes, fueron aparentemente moyos los que mataron a D. Alemán en 1564 en la montaña de Cochabamba, en los pueblos de Yuroma (Saignes 1985 :61).

Más hacia el sur, en pleno territorio chuquisaqueño actual, se encontraban moyos moyos en Colpavilque y muy cerca, al oeste, en Moromoro, en la encomienda de Pablo Meneses (Id). En Quiquijana habitaban los moyos que fueron adjudicados a Pantoja (Schrarnrn, 1993: 8) y varios grupos de moyos moyos habitaban los valles situados al sur del río Grande. Se los encuentra, por ejemplo, en las encomiendas de Don Pedro Portugal, que tenía killakas y moyos (Mujía s/f:501) y de Martin de Almendras, que tenía una mitad de Tarabuco y parte de los karankas (Maurtúa 1906/IX:7). En las cercanías, en Camocamo, Rodrigo de Orellana se sirvió de otro grupo de moyos por encomienda de Francisco Pizarro (RAH, M, t. 47, fols. 56-58).

Los moyos moyos muestran una ubicuidad muy grande lo cual sugiere que su número era considerable. En muchos casos se los cita inclusive como si constituyeran un sitio o como si estuvieran en un lugar de forma permanente ya que se indica, por ejemplo: «...en moyos...». Se los encuentra desde el Cuzco, al norte, hasta Atacama, al sur; tanto en los climas fríos del Altiplano como Carangas, hasta los cálidos valles de Cochabamba, principalmente en Pocona, que parece haber sido su lugar de residencia principal. En último término se sitúan en la población de Colpavilque que ya nombramos donde los encuentra la visita de González en 1560 y, luego, la Tasa de Toledo en 1575.

V. 2.4. Los moyos moyos y la visita de González

Resulta muy sugestivo el hecho de que la visita de Juan González a «los yndios churumatas y charcas de Totora ... « en 1560 (González [1560] 1590), no hubiera incluido a los moyos moyos puesto que en ese momento existía una cantidad considerable de ellos en la cercana población de Colpavilque. El mismo Cristóbal Barba, el encomendero a quien Ortiz de Zárate sindicaba de apropiarse de sus moyos de Tarija, figura como uno de los testigos en la población de Colpavilque pero en ningún momento menciona a los moyos moyos pese a que era depositario de una cantidad grande de ellos.

La segunda y última parte de este trabajo, en el Pukara Nº 109